

L'etnogenèsi maputxe:

La transformació ètnica dels pobles
indígenes araucans durant el període
colonial (XVI-XVII)

Albert Majúa Zarcero

Facultat de Lletres - Grau en Història

08/09/2014

ÍNDEX:

ÍNDEX:.....	2
INTRODUCCIÓ:	4
PRIMERA PART: PROBLEMÀTIQUES I QÜESTIONS TEÒRIQUES.....	7
Etnogènesi:.....	7
Aculturació i/o resistència:.....	8
La visió de l'altre:.....	12
La noció de la frontera:	16
SEGONA PART: L'ETNOGÈNESI MAPUTXE: RESISTÈNCIA, ADAPTACIÓ I TRANSFORMACIÓ ÈTNICA DELS POBLES INDÍGENES DE L'ARAUCANIA DURANT EL PERÍODE COLONIAL (S. XVI- XVIII)	21
L'Araucania:.....	22
L'època colonial:.....	24
Els pobles indígenes de l'Araucania:	25
La presència maputxe als Andes:.....	31
Elements d'organització social:.....	35
Creences maputxes:	39
La Guerra d'Arauco (1536-1655): conquesta i resistència	43
L'araucanització de la Pampa:.....	47
Les institucions frontereres (1655 – 1810): el <i>parlamento</i>	51
CONCLUSIONS:	57
GLOSSARI.....	60
BIBLIOGRAFIA:.....	63

INTRODUCCIÓ:

El següent treball pretén analitzar l'estat de la qüestió actual sobre els orígens o antecedents previs a la formació i/o creació d'una identitat social, política i cultural indígena, a partir del contacte i l'adaptació d'aquesta a la presència d'un nou actor social, el colonitzador o invasor estranger. Tot i que el treball vol aportar proves de l'existència d'un model general que pugui ser aplicat a diferents pobles i societats que estiguin passant per un procés d'etnogènesi, situo el meu estudi en concret en els pobles que habitaren la regió històrica de l'actual Xile coneguda com a Araucania, així com als territoris als quals van estendre la seva, els quals seran anomenats en un primer moment *araucans* per part dels espanyols i els descendents dels quals s'autoanomenen com a *maputxes*. A grans trets els maputxes són coneguts per la ferotge resistència que oferiren als diversos intents de conquesta espanyola i a l'enorme grau d'autonomia i benefici que varen aconseguir durant l'època colonial, durant la qual, tot i acceptar convertir-se en súbdits de la Corona espanyola, mai van ser conquerits i van aconseguir mantenir als espanyols al nord del riu Bio-Bio, el qual es convertirà, fins a la independència xilena, en frontera sud de l'Imperi espanyol.

Són diverses les dificultats que es presenten a l'hora de decidir què s'ha de tenir en compte en el moment de posar-se a estudiar la formació del poble maputxe, essent el primer la cronologia que s'observarà. En el cas que ens ocupa he decidit limitar el treball a l'època colonial, és a dir, el període que va des del primer contacte amb els espanyols fins a l'esclat de les guerres d'independència de les colònies sud-americanes, i que comprèn els segles XVI, XVII i XVIII majoritàriament. Aquesta limitació respon a varis motius, però entre ells cal destacar que a partir de l'existència del Xile Estat-Nació s'entra en una fase nova en la que es finalitza la conquesta del territori maputxe, aquests són tancats en reduccions i es pretén diluir la identitat maputxe en un sentiment de construcció estatal més ampli, el de la nació xilena. Pel que fa a l'àmbit geogràfic, no només em centraré en el que és considerat el territori pròpiament maputxe, l'Araucania, sinó que es tindrà en compte l'expansió i influència dels grups *pehuenches* i *huilliches* (considerats socialment i culturalment maputxes) entre els pobles *tehuelches* que habitaven les regions argentines de la Pampa i la Patagònia, així com la seva presència als Andes meridionals xilens.

El treball es dividirà en dues parts: la primera, relativa a les estructures problemàtiques i aspectes teòrics, dóna rellevància a la literatura teòrica que contempla els fenòmens i problemàtiques que es presentaran més endavant en la narració del cas concret maputxe. Així, aquesta primera part pretén donar resposta a la necessitat de conèixer quins fenòmens i processos històrics s'han de tenir en compte i com s'expliquen aquests. Un dels motius principals de l'existència d'aquest apartat és, bàsicament, la complexitat que comporta la mateixa noció d'etnogènesi, que inclou conceptes com els d'aculturació, etnicitat, mestissatge, frontera, conflicte, etc; a part d'haver variat amb el temps i haver-se expandit fins donar cabuda a gairebé tots els aspectes culturals, socials, polítics i religiosos que formen part de l'ètnia com a concepte. Entenent *ètnia* amb la definició que fa l'antropòloga soviètica Tamara Dragadze a "*The place of "ethnos" theory in Soviet anthropology*"; *Soviet and Western anthropology* (1980), recollida per Renfrew i Bahn (1991, 177): "*un firme agregado de gentes, históricamente establecidas en un determinado territorio, que poseen en común unas particularidades relativamente estables de lengua y cultura y que al mismo tiempo reconocen su unidad y diferencia respecto a otras formaciones similares (autoconsciencia), expresándola con un nombre que se dan a si mismos (etnónimo)*", si bé s'hauria d'afegir a aquesta definició que quan el nom per definir una ètnia no és el donat per la pròpia, sinó per un grup extern, tal com ens trobarem en el tema que ens ocupa, s'anomena exònim.

La segona part, *L'etnogènesi maputxe: resistència, adaptació i transformació ètnica dels pobles indígenes de l'Araucania durant el període colonial (s. XVI-XVIII)*, se centra ja en el cas que ens ocupa, la del procés d'etnogènesi que portarà a la formació de la identitat maputxe, contemplant tots aquells elements anteriorment citats en la primera part (aculturació, conflicte, etnicitat...) així com contemplant tots els aspectes dels grups indígenes de l'Araucania, la pre-serralada andina, la Pampa i la Patagonia, així com de la influència espanyola, que ens siguin útils per exemplificar-ho: transformacions socials, processos d'adaptació i resistència, estratificació i jerarquització de la societat, relacions d'intercanvi, conflictes bèl·lics, cosmovisió indígena, etc.

Abans de endinsar-nos en la matèria cal fer un aclariment davant dels dubtes que puguin sorgir davant d'un dels principals problemes a l'hora de tractar el cas maputxe: aquest fa referència al problema etnonímic. Com ja es veurà al llarg del treball, el terme *maputxe* no sorgirà a la historiografia xilena fins a finals del segle XVIII, abans s'utilitzarà majoritàriament els noms d'*araucans*, així com de les diferents ètnies o grups ètnics que

avui dia conformen el que coneixem com a maputxes. Llavors, com és possible que parlem de maputxes quan a l'època colonial aquests no s'anomenaven així i, fins i tot, podríem considerar que encara no existien com a tals? Doncs pel mateix motiu, salvant les diferències, que anomenem grecs a tots els pobles de l'Antiga Grècia, així com aquells que en compartien la llengua i gran part dels trets culturals: els maputxes dels segles XIX i XX són els descendents dels pobles *reche*, *pehuenche*, *huilliche* de l'Araucania, així com dels *puelches* dels Andes i els *tehuelches* i els *pampes* de la Pampa argentina. Així, servidor anomenarà indistintament maputxes i araucans als pobles anteriorment citats quan cregui que el que s'explica ho justifica, aclarint quan calgui el grup ètnic o la procedència d'aquests grups.

PRIMERA PART: PROBLEMÀTIQUES I QÜESTIONS TEÒRIQUES

Etnogènesi:

Etimològicament parlant, el terme etnogènesi, del grec *ethnos* (poble, nació) i *genesis* (naixement) és el procés pel qual un grup d'éssers humans passa a ser considerat com a ètnicament diferent. Tot i no ser gaire comú en els estudis europeus, el concepte d'etnogènesi és força emprat en la historiografia i l'antropologia d'Amèrica del nord. En antropologia fou William Sturtevant el primer en utilitzar-lo, l'any 1971, en un estudi anomenat *Creek into Seminole*. Sturtevant defensava que els indis Seminola havien sorgit com a ètnia a causa de les múltiples pressions exercides pels colons anglesos al sud-est nord-americà entre els segles XVII i XVIII. Per a l'antropòleg, els Seminola sorgirien de les migracions d'un grup d'ètnia *Creek*, que es desvincularia de la confederació dels *Creek* i alhora es barrejaria amb d'altres grups indígenes, com també amb negres fugitius de les colònies europees. Per a Guillaume Boccara (1999), la creació d'aquesta ètnia és el resultat d'un doble procés: de fissió amb la confederació *creek*; i de fusió amb els indis *red stick* i els esclaus africans fugitius. La nova entitat que en sorgirà es veurà obligada a lluitar contra les tropes nord-americanes, què els portaran cada vegada més al sud de la Florida. L'etnogènesi es presenta en aquest cas com l'emergència d'un nou grup a causa de l'arribada dels europeus.

La noció d'etnogènesi anirà experimentant un notable canvi amb el temps. De la necessitat de l'emergència *física* de nous grups polítics que presenta Sturtevant en els processos d'etnogènesi, es tendirà a fer-ne ús per tal de caracteritzar diversos processos de transformacions que en cap cas seran només polítics, sinó que també influiran en les formes de definició identitària d'un mateix grup al llarg del temps. Desvinculada de la seva accepció estrictament biològica, la noció d'etnogènesi serà utilitzada per posar èmfasis en les capacitats d'adaptació i de creació de les societats indígenes, així com també es començarà a tenir en compte les incorporacions d'elements de fora, més enllà dels processos de fissió i fusió. Sense deixar de banda que, a partir d'aquest moment, els fenòmens d'etnificació i d'etnocidi seran inseparables de l'estudi dels processos d'etnogènesi.

Per a José Manuel Cabezas López “*la etnogénesis se elabora en un espacio-tiempo específico donde tiene lugar lo que Claude Raffestin (1986) denomina ecogénesis territorial, es decir, la fusión entre espacio y ‘cultura’, el movimiento dialéctico entre territorialización y creación identitaria*” (López, 2003). És a dir, l’etnogènesis només es comprèn en la mesura que qualsevol ètnia s’identifica amb la seva cultura dins d’un territori específic que, donat que l’etnogènesi és un procés continu, pot variar i, de fet, sol fer-ho. S’ha de tenir en compte, doncs, que les cultures no són entitats abstractes, sinó que viuen a través de les societats que les utilitzen, s’adapten a un medi geogràfic, de vegades limitat i estàtic, altres d’ampli i temporal, així com participen dels seus propis processos històrics (Wachtel, 1974).

Aculturació i/o resistència:

Segons Nathan Wachtel (1974), el terme aculturació designarà tots aquells fenòmens d’interacció que són resultat dels contactes entre dues cultures. Tot i aquesta visió “global”, els primers estudis sobre l’aculturació responien a la situació colonial i, lligades a l’evolucionisme, sostenien la idea de la supremacia europea per sobre dels pobles *aculturats*. “*Relevons que, dans le langage courant, l’adjectif « acculturé » équivaut à celui d’« évolué », comme si le processus correspondait à un progrès au cours du quel l’individu ou la société se rapprocheraient du modèle occidental*” (Wachtel, 1974), l’antropòleg subratlla aquesta idea de *supremacia* fent constar la utilització com a sinònims, en el llenguatge de carrer, dels mots *acculturé* (aculturat) i *évolué* (evolucionat), donant a entendre que les societats que passen per un procés d’aculturació estan en el camí del progrés, doncs passen d’una cultura *inferior* (la pròpia) a una de *superior* (la occidental o europea).

Els pobles i cultures indígenes que han patit els efectes de la colonització europea han estat molt de temps observats des de la visió clàssica de l’antropologia i la història a partir de la dicotomia aculturació/resistència (Bocara, 1999). Així, els pobles conquerits i sotmesos a la cultura del colonitzador, ja siguin aquests anglesos, castellans o portuguesos, es veuen forçats, per aquest mateix motiu, a prendre la religió del conqueridor, així com la seva llengua i les seves estructures i institucions sociopolítiques.

En el cas espanyol, la fi d'aquesta submissió a una cultura autoproclamada superior podia estar justificada, per exemple, amb l'argument de la conversió i la bona pràctica cristiana dels nous súbdits de l'imperi, així com, segons Boccara (1999) també es justificaria el treball forçat com a mesura pedagògica per aconseguir que la *laboriosidad castellana* s'impregnés en la manera de fer dels indis. No endebades, l'objectiu principal és el de la dissolució de la cultura sotmesa i la seva dispersió dins de la cultura dominant, és a dir, l'aculturació vista com a eina d'eradicació de la cultura inferior. D'altra banda, des d'aquesta mateixa perspectiva, la resistència pren el sentit completament oposat a l'aculturació, donant una aura de puresa ètnica i estatisme a aquells indis que aconsegueixen mantenir-se allunyats del domini dels colonitzadors. Així doncs, el poble que resisteix aconsegueix mantenir la seva llengua i les seves creences i tradicions, però per la mateixa regla de tres es veu privada dels efectes civilitzadors de l'*avançada* cultura europea.

Aquesta visió, aculturació i resistència, està certament exagerada, però pretén deixar palès una oposició frontal entre els dos conceptes, oposició que avui dia podem entendre com a ja superada. Defensant el trencament d'aquesta dicotomia, Boccara entén que els pobles indígenes actuals són el producte d'una capacitat de desenvolupar estratègies de resistència i adaptació que es troben inscrites en la continuïtat de pràctiques i representacions anteriors a la conquesta però que desembocaran, en els processos de mestissatge, en l'aparició de noves societats. Si bé s'elimina l'oposició de l'aculturació a la resistència, això no significa que aquesta no existeixi, ja que es troba inscrita en els mateixos processos d'adaptació i mestissatge que, parafrasejant l'autor, generen "*mundos nuevos en el Nuevo Mundo*" (Boccara, 2005). Podrem observar, així, com els resistents no només prenen la cultura de l'invasor, sinó que l'adapten a la seva pròpia cultura i a les seves necessitats, com per exemple amb la cria de ramats i de cavalls o amb l'adquisició d'armes de foc.

Aquests elements d'aculturació fan palès que no és necessari el control directe per part de la societat dominadora per què s'introdueixin canvis en la societat en contacte, sinó que només amb la mera proximitat i amb les relacions que es constitueixen a partir d'aquesta (conflictes, aliances i intercanvis) és suficient. Wachtel (1974) considera que s'ha d'ampliar el concepte de *dominació*, entenent que aquesta no es pot limitar només al control del grup *dominat* per part del grup *dominador*, i partint de la base que no és el

domini el què genera l'aculturació, sinó el contacte, proposa dos tipus diferents d'aculturació:

- Aculturació imposada (*Acculturation imposée*): el domini estranger s'exerceix amb una intensitat cada vegada més gran. A la major part de Nova Espanya i al Perú, per exemple, els espanyols tingueren un control complet (polític, econòmic i religiós) de les societats indígenes, a les quals remourien del seu habitat per a concentrar-los en *reducciones*. Aquest sistema es basa, en última instància, en la violència, i es justifica en la necessitat d'evangelització dels indígenes. Dins les missions jesuïtes tant sols els frares representaven la societat dominant, i no només exercien un control religiós, sinó també polític i econòmic, però saberen limitar amb habilitat el recurs a la violència. Als segles XIX i XX, la dominació anglosaxona dels Estats Units i el Canadà donarà com a resultat la creació de reserves d'indis inserides dins de les societats globals dels dos estats, tal com passarà al Xile independent amb les *reducciones* maputxes.
- Aculturació espontània (*Acculturation spontanée*): aculturació que es dona a les zones frontereres entre colonitzadors i societats indígenes, on el contacte entre cultures pot prendre igualment diverses modalitats, ja sigui de tipus guerrer (ràtzies, caça d'esclaus) com és el cas d'araucans, chichimeques i apatxes; o bé de tipus comercial i pacífic com els indis del Canadà o de les planures americanes, que adquirien pells dels caçadors anglesos i francesos. Tot i així, la història d'aquests grups ètnics passarà per dues fases, doncs a mesura que els europeus (i els seus descendents) vagin expandint els seus imperis les fronteres aniran reculant fins a desaparèixer finalment, i les societats indígenes que restaven independents passaran a estar sota el control de diferents estats-nació. Així, les societats que varen resistir la conquesta passaran de mostrar elements d'aculturació espontanis a una etapa d'aculturació imposada.

Així com podem diferenciar entre dues modalitats, també podem distingir dos processos oposats dins del procés d'aculturació (Wachtel, 1974):

- Integració: procés pel qual s'incorporen elements forans dins del sistema indígena, que són sotmesos als esquemes i categories pròpies i que, fins i tot si provoquen canvis en el conjunt de la societat, aquesta reorganització pren

sentit a l'interior de la cosmovisió i els valors autòctons. Els araucans i els indis de les planures, per exemple, integraren el cavall a la seva cultura i reorganitzaren les seves societats al seu voltant.

- Assimilació: l'adopció d'elements estrangers va acompanyada de l'eliminació de les tradicions indígenes, passant tot pel filtre dels costums i valors de la societat dominant. Al final del procés la identitat ètnica queda diluïda dins de la cultura dominant¹.

Entre aquests dos processos oposats hi podem trobar processos intermedis: el sincretisme, que conserva tradicions i institucions autòctones mentre que incorpora nombrosos aspectes de la societat dominant; o la disjunció (*disjonction*), que incorpora la major part d'elements procedents de la cultura dominant però mantenen les seves estructures d'organització (social, política i religiosa) malgrat el control directe de la societat dominant (els Pueblos de Río Grande, per exemple, acceptaven la religió cristiana però seguien practicant els seus ritus i cerimònies en secret). Tot i així, per Enrique Pérez (2004) el fet que alguns pobles segueixin existint culturalment malgrat el genocidi/etnocidi al qual han estat sotmesos, posa en dubte la visió clàssica del sincretisme i el mestissatge com a elements d'aculturació.

Segons José María Zavala (2008) les temptatives d'aportar neutralitat al concepte d'aculturació, en especial aquelles que proven de definir diversos tipus o formes d'aculturació, tal com fa Wachtel (1974), encara conserven la idea de dominació i mantenen una relació de dependència de l'indígena enfront dels europeus. Troba més apropiat el concepte de *transferències culturals* proposat per Laurier Turgeon. Aquestes *transferències culturals* venen donades per una relació de força que s'estableix entre aquells que mantenen una relació d'intercanvi per tal d'obtenir béns de l'altre amb la finalitat d'autoafirmar-se. Segons aquesta idea, les relacions d'intercanvi prenen un caire polític i serveixen com a mitjà d'afirmació de la identitat, d'aquesta manera, les condicions en les quals s'adopta un element cultural seran determinants per poder comprendre la seva repercussió social. En el cas concret dels maputxes, l'adopció d'elements culturals espanyols no va conduir a la pèrdua ni a la subordinació política;

¹ Wachtel (1974): "*l'identité ethnique se dissout dans les variantes de la culture occidentale*" (131). En el text *L'acculturation* Wachtel parla de cultura occidental, però considero que es deu més aviat a que la major part dels seus exemples provenen de l'experiència del colonialisme europeu, malgrat tot, les idees que presenta volen ser generalitzables i per tant, crec que no és errat parlar de cultura *dominant* enlloc d'*occidental*.

ans al contrari, la seva capacitat d'adaptació contribuirà a afirmar la identitat maputxe alhora que els donarà eines de resistència que els permetrà mantenir la diferència, o fins i tot perpetuar-la (Boccaro, 2005b). Per a Laurier Turgeon (1996) aquestes transferències culturals són allò oposat a l'aculturació, doncs els objectes, tècniques i pràctiques obtingudes gràcies al contacte i a l'intercanvi no minven el sentiment d'identitat sinó que l'encoratgen i els permet resistir amb més èmfasi qualsevol intent de domini, ja sigui aquest cultural, físic o territorial.

La visió de l'altre:

Segons Pérez (2004), l'obra de Tzvetan Todorov "*La conquista de América. El problema del Otro*" (1987) es pot aplicar a les diferents circumstàncies històriques en que queda reflectida la *conflictiva* relació *desigual* amb l'*altre*. Així, diferents discursos sobre l'*altre* es constitueixen en interpretacions que donen legitimitat per sotmetre'l. Davant d'això, es conformen resistències que sovint condueixen a la construcció de noves identitats com a forma de sobreviure culturalment. Pérez remet la creació de la identitat maputxe (la qual no existia abans de la presència espanyola) a la conflictiva relació que s'establirà a la *frontera*, que es caracteritza per la incapacitat dels espanyols per vèncer militarment als *maputxes* i per la instauració de relacions frontereres d'intercanvi. Així, explica la creació del poble maputxe bàsicament a partir de la relació de resistència i intercanvi amb el colonitzador espanyol.

Per a Todorov (1987) les raons per les quals Hernan Cortés va vèncer militarment als asteques són les següents:

- 1- El comportament ambigu i vacil·lant de Moctezuma, el qual no va oferir gaire resistència.
- 2- El fet que l'asteca no fos un estat homogeni, sinó més ben dit un conglomerat de poblacions sotmeses a l'Imperi.
- 3- La superioritat espanyola pel que fa a les armes, o més ben dit, pel que fa a l'estratègia militar espanyola en front de les batalles rituals mesoamericanes, conegudes com a *guerra florida*, les quals consistien en batalles pactades entre dues o varies ciutats

i en les quals es capturaven presoners per a sacrificar-los ritualment. El concepte de la guerra ritual pautada dels pobles mesoamericans no tenia res a fer amb l'estratègia de domini espanyola, on la conquesta substituïa la captura de presoners com a objectiu.

Todorov diu que els asteques no van saber (o no van voler) adaptar-se, tancats en les seves creences i costums, mentre que els pobles sotmesos per aquests sí que entraran al joc de la interacció i trauran profit del conflicte, sense deixar de banda el fet que l'aparició d'un nou actor social, els espanyols, els permetrà tornar a articular les seves pròpies cultures. Com a poble dominador, els asteques pretenen mantenir el seu *statu quo*, els pobles que hi estan sotmesos, però, volen aprofitar les noves circumstàncies per tal d'establir ells mateixos les relacions amb els espanyols.

Així, un dels elements claus per entendre el domini espanyol i la immobilitat dels asteques és la capacitat d'interpretar i traduir la nova realitat i, amb aquesta, les intencions d'un nou actor social, els espanyols. D'aquesta manera, l'element més important per interpretar i comunicar-se amb l'altre serà el llenguatge i, en aquest cas, Cortés comptava amb un avantatge clau: la *Malinche*. Malinalli Tenépatl (c. 1502 – c. 1929), més coneguda com *la Malinche*, *Malintzin* o *Doña Marina* (nom que li donaran els espanyols), fou una esclava asteca venuda als maies de petita i regalada a Cortés, la seva importància radica en el fet que coneixia a la perfecció les llengües nahuatl i maia, el que permetria a Cortés comunicar-se amb els asteques i, encara més important, comprendre millor el funcionament de la societat asteca. Però la *Malinche* no només serà una eina extremadament útil en mans de Cortés, sinó que ella mateixa es veu beneficiada per un nou paradigma: provinent d'una societat on la dona no es apreciada i és un insult per l'home ser comparat amb ella, *Malintzin* guanyarà respecte, acceptació i la interpretació d'una nova cultura, sumada a les que ja coneixia, doncs la seva capacitat la portarà a dominar l'espanyol amb facilitat i a prendre un paper determinant en el nou context colonial.

Llavors, mentre que gràcies a la capacitat d'interpretar i de traduir la llengua i la cultura dels asteques Cortés anirà guanyant adeptes entre els propis pobles sotmesos pels asteques, que l'ajudaran a complir els seus propòsits, segons Todorov (1987), Moctezuma serà incapaç d'adaptar-se a aquesta nova realitat, mostrant-se sovint desconcertat i confús, així com trist i melancòlic. Per als asteques el món girava dins d'un ordre establert, dins d'aquest ordre els principis i els valors que regien les vides

humanes es fixaven des del naixement donat que les profecies que feien els sacerdots determinaven el destí dels homes, un sabia si seria ric o pobre, valent, covard, lladre o casat. La vida quedava registrada i proclamada des del moment en que naixien, allò que no havia estat previst no tenia que passar i, per tant, aquest serà un dels motius del desconcert i la confusió de Moctezuma, qui, aferrant-se a la seva visió del món, no tant sols no comprèn als espanyols, sinó que tampoc els vol comprendre.

Tot sembla indicar que els primers maputxes eren autosuficients, s'organitzaven per branques familiars dirigides per un *lonko* (cap de família), amb la possibilitat d'aliar-se temporalment i formar grups de varies famílies depenent de les circumstàncies (Bengoa 2003). Aquests maputxes no tenien estructures jerarquitzades ni centralitzades, així com tampoc comptaven amb grans ciutats. No tenien res semblant a un rei, un cabdill o un poder central. Degut a aquesta manca d'una entitat que els englobés a tots, els espanyols no poden tractar amb tots els maputxes directament, de manera que hauran d'arribar a acords amb diferents grups, els quals tenen conflictes entre ells i en qualsevol moment poden reiniciar les enemistats. Per a Bengoa, el fet que els maputxes poguessin resistir als espanyols es deu a les dificultats per trobar un punt cultural de trobada que els permetés entendre's amb els espanyols, els quals no comptaven amb una Malinche que els ajudés a entendre la visió del món dels indígenes. A l'impediment de la llengua s'hi sumaria el fet que els araucans no coneguessin el que era estar sotmesos a un estat o poder centralitzat: havent resistit contra els invasors inques del Tahuantinsuyu ara només canviaven els actors contra els que havien de resistir.

Tot i així, això no explica del tot els motius de la seva capacitat de resistència, de la tossuderia amb la que aquests pobles decideixen no sotmetre's sota ningú, ni inques ni espanyols. Bengoa (2003) entén que mentre que els maies i els asteques foren capaços d'*interpretar* i d'*incorporar* al conqueridor, els maputxes no tingueren la capacitat de *llegir* els propòsits dels espanyols i, per tant, no pogueren ni interpretar-los, ni incorporar-los. La religió també fou un impediment per aquest enteniment cultural entre els dos actors, maputxes i espanyols. La maputxe era una societat de llinatges que creia en els esperits dels difunts, els quals instaven als vius a conservar les tradicions. La religió (si se'n pot dir així) maputxe no tenia messies ni esperava cap canvi ni cap Déu amb símbols per imposar-se.

Todorov (1987) i Bengoa (2003) coincideixen en el fet que, tant els asteques en el cas del primer, com els maputxes en el del segon, no tenien intenció de canviar res en les seves respectives realitats culturals: els asteques per tal d'evitar perdre la posició dominant; els maputxes a causa d'una visió *tancada* en la que els avantpassats morts es fan presents per recordar els perills del canvi. Tot i així, els maputxes no trigaran a fer la seva pròpia interpretació dels espanyols un cop superada la impressió inicial, la qual cosa els permetrà reagrupar-se i organitzar la resistència.

Tal com diu Foerster (2001), hem de tenir molt en compte la forma com els espanyols van comprendre els maputxes: l'absència de divinitats i, fins i tot, de qualsevol forma de culte i/o religiositat (manifesta i equiparable a costums cristians, Foerster no té clar que les creences maputxes puguin ser considerades una religió) en el poble maputxe feien impossible la creació d'un sincretisme de les tradicions indígenes amb la tradició catòlica tal i com es podia veure a les àrees andina i mesoamericana. A això s'hi pot afegir el fet que la dimensió ritual del poble maputxe passarà inadvertida tant per l'Església com per els estudiosos de la història maputxe. Aquesta incomprensió generarà un intent de transformació mitjançant l'evangelització, el que provocarà els primers conflictes i dificultarà la convivència.

Thierry Saignes², segons Pérez (2004), sosté que els espanyols tingueren certes facilitats a l'hora de conquerir els grans imperis solars gràcies a que aquests comptaven amb una organització amb base d'aparell burocràtic, militar i sacerdotal que administrava una quantitat important de força de treball, a la qual només van tenir que substituir canviant el cap de la piràmide estatal. Aquells indígenes que s'obstinaven a negar-se al contacte amb l'home blanc i rebutjaven, per tant, l'invasor, provocaran la creació de la imatge de l'*indio malo, bravo, guerrero*, insubmís i insolent. Els maputxes, com els tupí-guaraní, es movien per un territori que marcava els límits de l'imperi inca, motiu pel què ja estaven acostumats a no deixar-se sotmetre, així com a utilitzar la confrontació per tal d'autodefensar-se.

Segons Foerster (1996) la interpretació de la violència organitzada des de la perspectiva hispànica és que aquesta era una part constitutiva dels processos d'aculturació indígena,

² Saignes, T. (1979), "*Indios de abajo, ideología e historia. Los chiriguano en los ojos del otro*". Revista del Instituto Nacional de Antropología, N. 2; La Paz.

essent necessària per enfrontar-se amb aquells pobles que no acceptaven als espanyols com agents del nou ordre social, religiós i polític.

Bengoa, Foerster i Todorov tenen una visió culturalista del fenomen, posant l'accent en la comunicació, el bagatge cultural i, en definitiva, la cultura com a font de conflictes o d'enteniment/acord. Bengoa culpa a les característiques de la cultura maputxe per la falta d'enteniment; Foerster, però, creu que la responsabilitat recau en els colonitzadors. Però, tal com apunta Todorov (1987), l'anhel civilitzador i la pretensió d'evangelització eren només el primer pas cap a intencions que responien a preocupacions més mundanes³: no només hi ha un propòsit espiritual per a la conquesta, els colonitzadors tenien la oportunitat d'aconseguir l'ascens social i el reconeixement de la metròpolis gràcies a la obtenció de riqueses, raó de pes per sotmetre (o almenys intentar-ho) a la població indígena i convertir-la en mà d'obra, si cal, esclava.

La noció de la frontera:

Si hi ha un concepte, a banda dels d'aculturació i etnogènesi, que es repeteix al llarg de la bibliografia dedicada als maputxes aquest és el de *frontera*, el qual està especialment lligat amb els dos primers termes, doncs la frontera se'ns presenta com a condició *sine qua non* per tal que puguin ser presents els elements de transformació ètnica. Parlem, però, de la frontera vista no com un límit (o no només) ètnic o natural, sinó com un punt de trobada entre dos pobles on tenen lloc una sèrie d'intercanvis i relacions que, alhora, configuren i transformen la identitat d'aquests. Els termes *frontera* i *límit* no són sinònims, mentre que el primer fa referència a un aspecte cultural, el segon defineix un fet natural. Tot i així, els dos termes poden coincidir en allò que defineixen, l'espai natural, però, tal com diu Boccara (2005): el límit separa (un riu, un desert, una serralada...) per generar la frontera de l'*ethnos*.

Malgrat que el contacte dels pobles europeus amb els d'altres continents ha generat una àmplia bibliografia, aquesta anava majoritàriament dirigida a tractar els fenòmens d'expansió imperials, quan no servia com a justificació del domini sobre una àrea

³ Todorov (1987): "La conquista material será a la vez resultado y condición de la expansión espiritual", pàg. 52.

continental concreta. El primer que entendrà la importància de la vida fronterera serà Frederick Jackson Turner (1861-1932), el qual, al 1898, pronunciarà una conferència, *The Frontier in American History*, amb la que va posar sobre la taula una teoria que durant gairebé mig segle serà el referent més important per a l'antropologia i la història nord-americana. A grans trets, Turner (1898) argumentava que l'avenç dels pioners americans cap a l'Oest, amb l'adaptació constant de la frontera entre les poblacions d'origen europeu i el territori desconegut del continent, forjarà la mentalitat americana i donarà impuls a les seves institucions polítiques. La tesis de Turner plantejava que l'avançament cap a l'oest, escenari de la lluita dels pioners contra una natura hostil, hauria contribuït al desenvolupament de l'individualisme, la iniciativa personal i la capacitat d'improvisació en l'organització de la nova societat, elements que, al seu torn, possibilitarien i impulsarien el sistema democràtic nord-americà.

Aquestes tesis s'estendran ràpidament fora de l'àmbit dels Estats Units, influint fortament la historiografia canadenca, la qual, segons l'autor Richard Slatta⁴ partirà de tres interpretacions diferents respecte al procés d'ocupació de l'espai de les colònies canadenques: la primera interpretació centrarà el seu anàlisi en posar de manifest allò que distingeix l'experiència del Canadà respecte al seu passat europeu; la segona interpretació suposaria el primer distanciament del model nord-americà, ja que, a part de l'impacte que les forces de frontera tingueren sobre la formació de l'espai, també tindrà en compte les influències portades pels mateixos pobladors des del seu lloc d'origen europeu; finalment, una tercera interpretació intentarà esborrar les diferències entre els Estats Units i el Canadà pretenent l'existència d'un únic procés d'expansió per ambdós països. A partir del 1970, es produirà un distanciament del model turnerià quan es comencin a plantejar les característiques pròpies del procés canadenc, destacant tres aspectes fonamentals: el curt període de dues dècades en les quals el Canadà comptarà amb una frontera agrària, l'existència d'una estratificació de classes i la permanència dels valors culturals britànics.

Si bé Turner, amb la presentació del seu model de construcció nacional a partir de la frontera, no tenia intenció de crear un model extrapolable a altres casos i, molt menys, un model general, un dels seus principals deixebles, Walter Prescott Webb (1888-1963), donarà una nova dimensió a la història de les fronteres amb la publicació, l'any 1951, de

⁴ Slatta, Richard; "Turner's impact in Canada and Latin America"; dins *Revista Interamericana de Bibliografía*, vol. 1-4; 1997.

la seva obra *The Great Frontier*. Amb aquesta obra Webb tenia en compte l'influència que el Nou Món (la frontera) havia exercit sobre la vella Europa, obrint pas a l'acumulació de capitals, l'ampliació del comerç, la Revolució Industrial i tot el seguit de canvis socials i ideològics de l'Època Moderna. Per a Webb, doncs, la importància estarà en la "Gran Frontera", és a dir, aquella que separava el món colonial europeu dels altres mons que es trobaven més enllà d'aquests límits. Així, la *petita* història fronterera de cada regió o país es situa dins d'un marc molt més gran, la Gran frontera.

La història llatinoamericana està plena de "petites fronteres" i, segons diu Sergio Villalobos (1990), sembla seguir més els plantejaments de Webb que no pas els de Turner. Per a Villalobos "*La frontera de esta parte del continente debe ser entendida, en consecuencia, como las áreas donde al impulso de la expansión europea se han presentado fuertes desniveles culturales y económicos identificados con dominadores y dominados*" (1990, 294). És a dir, la frontera entesa com la zona on entren en conflicte dos ètnies o pobles, els quals tenen adjudicat un rol ja d'entrada: el que ve de fora i pretén conquerir l'altre, el dominador; i el que ja hi era i intentar resistir, el dominat. L'autor ens indica que no podem entendre la frontera de la mateixa manera que Turner, és a dir, com l'explicació de la societat i la mentalitat del poble dominant, però tampoc seguint les tesis de Webb, considerant la frontera només des de l'aportació material i econòmica a les transformacions europees. Sinó que hem de comprendre-la com a element modelador de tipus racials, relacions econòmiques, formes d'explotació, mentalitats, actors socials i variacions polítiques.

*“Araucanía, ramo de robles torrenciales,
oh Patria despiadada, amada oscura,
solitaria en tu reino lluvioso:
eras sólo gargantas minerales,
manos de frío, puños
acostumbrados a cortar peñascos:
eras, Patria, la paz de la dureza
y tus hombres eran rumor,
áspera aparición, viento bravío.”*

PABLO NERUDA, *Canto general* [1938-1949]

SEGONA PART: L'ETNOGÈNESI MAPUTXE: RESISTÈNCIA, ADAPTACIÓ I TRANSFORMACIÓ ÈTNICA DELS POBLES INDÍGENES DE L'ARAUCANÍA DURANT EL PERÍODE COLONIAL (S. XVI-XVIII)



Il·lustració 1: Mapa del territori on, segons Ercilla, es desenvolupà el que coneixem com a Guerra d'Arauco entre el 1536 i el 1655, i que serà conegut, sobretot a partir de la publicació de la seva obra, *La Araucana*, com a Araucanía. (Ercilla y Zúñiga, Alonso; Toríbio y Medina, José (Editor) (1910)).

L'Araucanía:

El causant de la difusió del terme “*araucania*” serà Alonso de Ercilla y Zúñiga, el qual escriurà el poema èpic “*La Araucana*”, dividit en tres parts que es publicaran els anys 1569, 1579 i 1589. En aquesta obra, considerada fins a cert punt fundacional d'un incipient nacionalisme xilè, se'ns expliquen diversos episodis de la guerra d'Arauco, entre ells la captura i execució del governador Pedro de Valdívia, així com la mort dels cacics *maputxes* Lautaro i Caupolipán. El poema inclou també alguns elements fantàstics, molt corrents a la poesia èpica d'Europa, sobretot pel que fa l'italiana. Alonso presenta els *araucans* sota una imatge idealitzada de guerrer ferotge que serà la que ens arribarà fins als nostres dies. Cal destacar també que la visió que dona del paper dels dos bel·ligerants en la guerra araucana, indígenes i conqueridors, als quals lloa d'igual manera per la seva valentia: “*Cosas diré también harto notables / de gente que a ningún rey obedecen, / temerarias empresas memorables que celebrarse con razón merecen, / raras industrias, términos loables / que más los españoles engrandecen / pues no es el vencedor más estimado / de aquello en que el vencido es reputado*” (Ercilla y Zúñiga, Alonso; Toríbio y Medina, José (Editor) (1910), digitalitzat, *Canto I*). A més, Ercilla trenca una llança en favor dels indígenes quan descriu la carència de malícia i vicis, la que, entén, només arribarà quan els espanyols posin el peu al territori.

El territori conegut com a l'Araucanía s'inicia pel nord als marges del riu Itata, malgrat que possiblement els seus habitants indígenes ocupessin espais més septentrionals, tal com comprovaria el primer destacament espanyol que, enviat per Diego de Almagro, s'internaria a la regió durant l'hivern de 1536. El territori finalitza al sud amb el riu Imperial, a l'oest amb la serralada costera del Nahuelbuta i a l'est amb els Andes meridionals. La part central, que s'estén entre el Nahuelbuta i els Andes, tot i ser coneguda pels espanyols amb el nom de *Llanos* no és ben bé una plana, ja que la seva planura és relativa, doncs la seva superfície presenta daltabaixos a diversos sectors, conseqüències de l'erosió provocada per les pluges i l'existència de diversos rius i rierols. Tot i així, els *Llanos* presentaven condicions ideals per a l'assentament humà gràcies a la fertilitat de les seves terres i la presència d'una vegetació que alternava les formacions d'arbustos i els boscos mixtos. El clima és humit i les pluges són abundants durant gran part de l'any, deixant només uns pocs mesos, els d'estiu, en els que no hi ha

pluja, i que seran aprofitats pels araucans per tal de moure's d'una banda a l'altra, i pels espanyols per dur a terme les seves campanyes bèl·liques contra els indígenes.

La vegetació típica de l'Araucanía està composta per matolls com el *quillay*, el litre i el boldo a les zones de clima més sec; el roure, el *coihué* i el *lingue* pel que fa als grans arbres; el llorer i el *raulí* als marges dels rius; i el canyeller, el *tique* o *olivillo* i la *luma* a les fondalades i quebrades dels rius, on es concentra la humitat. Els boscos, mixtes, solen tenir un sotabosc format per *quilas* i *coligües*, plantes similars al bambú que solen tenir la forma d'una agrupació de vares que impossibiliten el pas a qualsevol que s'hi endinsi. Als mateixos arbres hi creixen també lianes, molsa i líquens diversos.

A partir de l'arribada dels espanyols el territori dels maputxes se situarà majoritàriament al sud del riu Bío Bío. Això no significa, però, que als indígenes situats al nord no es poguessin considerar maputxes, considerant el riu una barrera ètnica, sinó que es tractarà més d'un límit polític que posa de manifest el procés que viuran els indígenes del nord del Bío Bío, integrats progressivament a les estructures colonials i passant a formar part del territori sota domini espanyol.

Amb tot, és necessari mencionar que, abans de l'arribada dels espanyols l'àrea lingüística i cultural que podríem identificar com a Araucanía s'estenia per la totalitat de les terres baixes fèrtils de Xile. Els grups pertanyents al Xile Central, però, estaven essent incorporats a l'imperi inca. Així doncs, a l'arribada dels espanyols ja existeix una diferència entre els grups sota influència incaica (aquells que es trobaven més al nord del riu Maule), i els grups situats més al sud, els quals semblaven, a ulls dels conqueridors, com a més guerrers i difícils de sotmetre.

Més enllà d'aquestes dades segueix resultant difícil definir exactament quin era el territori que podríem determinar com a maputxe a l'arribada dels espanyols. Aquest dubte prové de l'existència de grups parlants del mapudungun més al sud i més a l'est de l'Araucanía. I la resposta podria donar-se segons si considerem aquests grups com a maputxes o no. Aquest problema d'etiquetes ha originat dos posicionaments: d'una banda, considerar maputxes a tots els grups de parla maputxe, tal com segons Zavala faria Rodolfo Lenz (1863-1938) a la seva obra *Estudios Araucanos*; d'altra banda, considerar maputxes només a aquells grups residents a l'Araucanía, posició que s'explica per motius històrics, doncs els indígenes de l'Araucanía seran el nucli

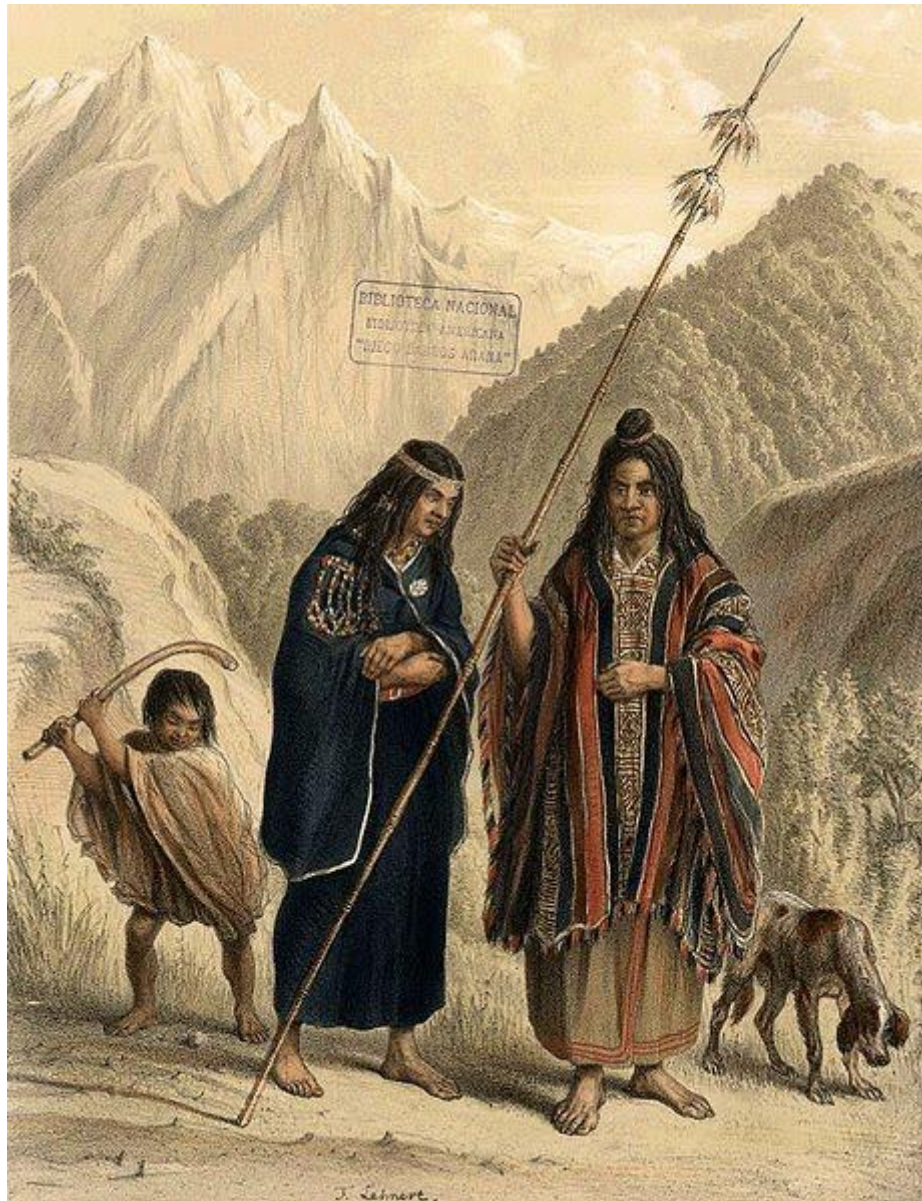
demogràfic indígena més important de Xile, convertint-se en interlocutors privilegiats dels espanyols, essent coneguts inicialment com a *araukans* (Zavala 2008).

L'època colonial:

Per a Sergio Villalobos (1991) si inicialment el contacte entre els espanyols i els indígenes que vivien a la zona de l'Araucanía es pot descriure com a conflictiu, generant una guerra que durarà, amb episodis de més o menys violència, aproximadament un segle (1536-1655), aquesta etapa *bèl·lica* donarà pas a un apaivagament progressiu que donarà pas a una etapa de convivència *pacífica* des del 1655 fins al 1883, quan Xile passarà a tenir la fesomia que coneixem avui dia.

Si bé la primera etapa servirà per dibuixar la frontera entre els colonitzadors i els indígenes al llarg del Bío Bío, la segona donarà l'impuls definitiu a aquesta frontera com a espai on prendran gran importància aspectes com el mestissatge, el comerç, la feina missionera, els canvis culturals i socials, la delinqüència, la prestació de serveis, així com tots aquells aspectes que poden caracteritzar el contacte secular entre dos pobles i dues cultures. No ens hem de sorprendre, diu Villalobos (1991) pel que succeeix a l'Araucanía, sinó que és el que sempre ha passat amb les lluites de llarga duració entre dos pobles separats per grans diferències culturals: és a dir, el xoc violent finalitza amb una compenetració impulsada per les necessitats mútues de les dues poblacions, i tant la cultura com les formes de vida s'entrellacen a ambdós cantons del límit fronterer. Com a exemples, només cal veure l'estreta relació que, durant vuit segles, mantindran cristians, musulmans i jueus a la Península Ibérica, etapa durant la qual es donarà el mestissatge entre membres de les diferents confessions i es copiaran costums i tradicions uns dels altres, generant canvis en els aspectes més quotidians, però també en altres elements com l'art, l'astronomia i, fins i tot, la forma d'entendre la religió.

Els pobles indígenes de l'Araucania:



Il·lustració 2: Indígenes araucans. *Atlas de la Historia física y política de Chile*, de Claudio Gay, 1844 (extret de Villalobos 1992).

Els grups de l'Araucanía es distingien entre ells dels seus veïns a partir de la seva situació en l'espai, és a dir, a partir dels punts cardinals, per la qual cosa els noms utilitzats no descriuen una ètnia, sinó la posició d'aquesta des del lloc on és la pròpia. D'aquesta manera, els pobles araucans s'autodenominaven a si mateixos *che* (*gent* en mapudungun) o *reche* (*vertadera gent*), mentre que els grups situats al nord de la seva situació eren anomenats *picunches*, i els situats al sud, *huilliches*. Els espanyols

utilitzaran aquests noms identificant-los amb regions, provocant que, a la llarga, els mateixos indígenes acabin adaptant aquests noms per designar el seu propi *rehué*. Així, els *araucans*, que a partir del segle XVIII seran anomenats *mapuches*, seran aquells pobles que habiten entre els rius Bío Bío i Toltén, la part central de l'Araucanía; els *picunches* seran els pobles situats al nord del Bío Bío; i els *huilliches* els situats al sud del Toltén. A part d'aquestes distincions introduïdes pels espanyols, aquests també aniran fent distincions més subtils, com per exemple *llaneros* o *costeños* pels indígenes de la vall central o de la costa, respectivament. Per Weber (2008) aquest és un procés de *tribalització* pel qual diferents “bandes familiars” de grups *che* es fusionen en unitats polítiques i socials amb uns valors, estructures i identitats diferents de les dels avantpassats. L'ètnia (*araucà-mapuche*, *picunche*, *huilliche*...) ve creada pel conflicte. Aquesta *tribalització*, o *etnificació*, influirà fins i tot en poblacions indígenes no araucanes, com els *pehuenche* de la pre-serralada andina, considerats com un grup homogeni pel espanyols, que al segle XVIII adoptaran una sèrie de característiques araucanes, entre elles l'adopció del mapudungun com a llengua pròpia. Els *pehuenche* arribaran a formar el seu propi *butalmapu*, doncs veuran necessària una centralització que els permetés mantenir la guerra amb els *huilliches* del sud i refusar la pressió espanyola.

Els *reche*-araucans no seran designats com a maputxes durant l'època colonial, sinó que, pel què sembla, els observadors espanyols es limitaran a nomenar-los “*indios de la tierra*” o “*indios de Chile*”. El terme “*mapuche*” no apareixerà en la literatura etnogràfica fins a finals del segle XIX, introduït per Rodolfo Lenz (Zavala 2003). D'altra banda, el terme “*araucano*” no serà utilitzat com a concepte genèric per definir als maputxes durant el segle XVIII, ja que serà un terme reservat per als habitants de la *província* d'Arauco. A finals del XVIII aquest terme (*araucano*) es farà popular a Europa com a terme genèric i a Xile es començarà a denominar d'aquesta manera als indígenes que vivien a la regió compresa entre els rius Bío Bío i Toltén, és a dir: l'Araucanía. Tot i així, cal deixar clar que el terme *Araucanía* no és utilitzat durant el XVIII, sinó que es feia referència a la *frontera*, o bé a la *frontera de Arauco*; a partir d'aquí Zavala (2003) ens parla d'un fenomen d'ampliació terminològica a partir dels termes *Arauco* i *araucano*, que serviran per nomenar al territori i als habitants d'una part de l'Araucanía primer, per passar anomenar posteriorment a tota l'Araucanía i als seus habitants.

Els homes araucans vestien una camisola sense mànigues, la qual complementaven amb el *chiripá*, similar al ponxo, que es passaven entre les cames i s'ajustaven a la faixa o a la cintura, de manera que prenia la forma d'un bolquer. Les dones, per la seva banda, utilitzaven una mena de manta que s'embolicaven com si d'una faldilla es tractés. Tant ells com elles es cobrien la resta del cos amb un ponxo fet, almenys fins a l'arribada del ramat europeu, de llana del *hueque*, similar a una llama.

Tot i ser pobles majoritàriament caçadors i recol·lectors, els araucans eren també bons ramaders, primerament de guanacs i llames, però no trigaran gaire a incorporar les vaques, les ovelles, els porcs i els cavalls portats pels conqueridors europeus. La incorporació del cavall serà un fet cabdal en la vida d'aquest pobles, que ràpidament es convertiran en grans genets i ja a l'alçada de l'any 1600 comptaran amb cavalleria lleugera (Weber 2007). Villalobos (1992) ens indica que, a part de criar guanacs també els caçaven, així com també caçaven *huemules* (cérvol andí meridional), pumes i guineus gràcies als arcs i les fletxes, i algunes aus mitjançant fones i trampes.

Com a armes defensives utilitzaven barrets de cuir cru, sovint acabats amb caps de puma o de guineu, així com una altra peça de cuir (normalment fets a partir de la pell del lleó marí sud-americà) que els cobria el cos per davant i darrera fins a l'alçada dels genolls. Les armes ofensives que utilitzaven eren llances, arcs, fletxes, destrals de pedra, fones, porres i *macanes* (un tipus de bastó més alts que un home, corbats pel seu extrem).

Pel que fa a les armes de foc, la seva incorporació serà, sobretot en un principi, majoritàriament ornamental, doncs comptaven amb els mateixos impediments que els espanyols alhora d'utilitzar-les (humitat i temps de càrrega), amb la dificultat afegida de poder aconseguir prou pólvora i projectils per mantenir-les en funcionament. Tot i això, si que tenien tendència a acumular armes de foc mitjançant intercanvi amb els espanyols, però per què ho consideraven un avantatge psicològic més que res. El ferro, en canvi, si que els resultarà extremadament útil, sobretot per reforçar les pròpies armes lítiques (llances, garrots i destrals), el que els aportava duració i força. A més, aprofitaven totes les armes que aconseguien prendre o intercanviar amb els espanyols (piques, espases, sabres i matxets) (Weber 2007). Les tàctiques estratègiques també variaran i mostraran una gran adaptació a les tàctiques espanyoles. Així, els indígenes crearan batallons híbrids entre cavalleria i infanteria, així com aplicaran la política de

terra cremada sobre poblacions de colons espanyols. També sorprendran als espanyols portant les batalles a territori pantanós o atacant-los sota la pluja.

Pel que fa a les fronteres del territori *maputxe*, Zavala (2003) entén que hi ha una definició *mínima* dels maputxes amb la qual estarien d'acord tots els autors: aquella que els identifica com a habitants de l'Araucania, és a dir, de l'espai que els espanyols definiran com el perímetre principal de la seva acció colonitzadora després d'haver-se vist obligats a replegar-se al nord del Bío Bío. Serà entre el Bío Bío i Toltén on es situarà el centre *històric* dels maputxes.

Zavala (2008) també considera maputxes els grups *huilliches* de Valdivia, els *pehuenches* dels Andes i els *aucas* o *moluches* de la Pampa, ja que aquests constitueixen juntament amb els indígenes de l'Araucania una unitat en termes lingüístics, així com comparteixen gran part del seu sistema simbòlic. D'altra banda, aquests grups participen de les mateixes dinàmiques socials: es troben, s'enfronten, es confederen i es barregen en zones de convergència fora de l'abast dels espanyols, als Andes i a la Pampa. Tot i així, s'ha de posar de manifest una característica important que distingeix als maputxes de les terres a l'oest dels Andes dels grups dels Andes i la Pampa: els primers viuen en cases sòlides de fusta i palla, practiquen l'agricultura i són més aviat sedentaris, mentre que els segons viuen en habitacions de cuir, no són agricultors i se'ls podria considerar com a transhumants. Aquest fet, però, no és suficient per a establir una distinció ètnica sinó que es podria explicar per un procés d'adaptació ecològica originat per un moviment d'expansió dels maputxes. Així, durant el segle XVIII, els grups de llengua maputxe dels Andes i la Pampa són o bé maputxes que han arribat des de l'oest i s'instal·len de forma provisional o definitiva en aquelles terres, o bé grups autòctons que s'han convertit en maputxes o estan en procés de fer-ho.

Als maputxes se'ls ha considerat tradicionalment com a un poble d'agricultors que s'estenia per les terres baixes xilenes i que comptaven amb valls i planes molt productives, com ara la regió del riu Imperial. En els darrers temps, s'ha considerat que el caràcter de les pràctiques agrícoles dels maputxes del període prehistòric era reduït i incipient, per la qual cosa s'ha parlat d'un *estadi proto-agrícola* (Bengoa, 2003) o d'*agricultura incipient* (Villalobos, 1995). Per a Dillehay i Zavala (2010) es tractaria més aviat de pràctiques d'horticultura i agricultura itinerant combinades amb la caça, la pesca i la recol·lecció practicades per una població que residia en petits nuclis més o

menys permanents. Cultivaven blat de moro, patata, faves, carbasses, *madi*, *aji* i quinoa, així com altres hortalisses.

Per Zavala (2008) aquest caràcter reduït no té per què significar la manifestació de la recent incorporació d'aquestes pràctiques agrícoles, sinó que potser es tracta de la manifestació d'una adaptació d'aquestes tècniques a un mitjà ecològic que presentava altres possibilitats. De fet, no serà fins al confinament dels maputxes en reduccions al segle XIX que les pràctiques agrícoles passaran a ser dominants i els maputxes s'aniran convertint en un poble de camperols. Així, aquesta diversificació no agrícola dels maputxes es veu condicionada (o encoratjada) per les particularitats d'un territori. Les característiques de l'Araucania permetien als habitants d'aquesta regió aprofitar els recursos agrícoles i marins de les baixes terres interiors i del litoral, mentre que també aprofitaven la proximitat de la serralada costera del Nahuelbuta, així com dels Andes meridionals, per a la caça i la recol·lecció, aquesta última sobretot centrada en el pinyó d'araucària (*Araucaria imbricata*), planta conífera molt abundant en aquestes dues serralades. Aquesta diferenciació de pràctiques depenent del territori ens portaria a parlar d'una elecció tecnològica basada en criteris ecològics, així com de l'establiment d'una sèrie de *pisos ecològics*. La tendència dels indígenes cap a la diversificació, més que no pas l'especialització, es veurà confirmada durant el període colonial, ja que tot i les temptatives espanyoles d'integrar als maputxes a les estructures de dominació lligades a l'agricultura no aconseguirà crear zones d'explotació agrícola al sud del Bío Bío lligades a l'economia colonial.

El cert és que els maputxes de l'època colonial posaran en pràctica una agricultura de subsistència limitada a la producció de certs tipus d'hortalisses destinades al consum intern de les unitats domèstiques, donant molta més importància a la cria de ramat i a la fabricació de teixits, bàsicament els ponxos, grans parts dels quals seran destinats a l'intercanvi i passaran a constituir una important font de riquesa i prestigi social. Zavala (2008) entén que aquesta no especialització agrícola està estretament relacionada amb les possibilitats que oferien l'adopció del ramat europeu (equí, boví i oví). Mentre que abans de l'arribada dels espanyols la cria de camèlids com el *huevo* (llama) era força reduïda i principalment destinada a rituals, l'arribada del ramat europeu permetrà la cria a una escala molt més gran: així, la cria d'ovelles permetrà el desenvolupament d'una indústria tèxtil gràcies a la producció de llana; l'adopció del cavall modificarà la manera

de desplaçar-se i de fer la guerra; i la cria del ramat boví donarà suport al desenvolupament de les relacions d'intercanvi interètniques.

Amb tot, cal destacar que aquesta nova alternativa econòmica sortirà reforçada, durant els segles XVI i XVII majoritàriament, per la pressió militar exercida pels espanyols, la qual, entre altres coses, evitarà una sedentarització de les poblacions maputxes portant-los a practicar un cert nivell de transhumància entre les terres baixes fèrtils i les zones de refugi a les muntanyes. Així, en front de les expedicions que a l'estiu feien els espanyols per tal de caçar esclaus o bé apropiar-se de les collites (o destruir-les), els maputxes reaccionaran abandonant les seves terres i refugiant-se a les zones de muntanya, on podien sobreviure gràcies a la ramaderia, la caça i la recol·lecció.

A part de les conseqüències en el model socioeconòmic maputxe que sorgeixen dels efectes de la presència espanyola, no hem d'oblidar d'altres aspectes més “estructurals” de la societat maputxe, sobretot pel que fa referència a l'organització social i política dels maputxes: es tracta del caràcter “difús” de l'ocupació de la terra, d' *“una tendència centrífuga a la dispersió de les unitats de residència”* (Zavala 2008, pg. 43). Els maputxes, doncs, evitarien en tot moment la concentració en un mateix espai, el que explicaria la falta de pobles i ciutats en el seu territori.

A partir del segle XVIII els maputxes viuran de manera dispersa a les planures de gran productivitat agrícola i a les valls i terrenys accidentats de les vessant muntanyenques, practicant tant una agricultura i una ramaderia sobre terrenys oberts, com una agricultura reduïda a clarianes de bosc, així com una ramaderia transhumant. A l'estiu (de desembre a març), de clima sec i temperat, es traslladaran en direcció a les muntanyes, emprenent sovint llargs viatges amb propòsits comercials o bèl·lics; a l'hivern (de juny a setembre), de clima fred i plujós, es quedaran a les seves terres. Això, però, variarà depenent dels grups i les seves circumstàncies històriques i territorials: al nord de la planícia costera de l'Araucanía, per exemple, els indígenes no practicaran l'agricultura, doncs es tracta d'una zona muntanyosa, però sí que duran a terme la ramaderia, així com tindran una gran importància els recursos pesquers; d'altra banda, a les planures interiors, a les proximitats del riu Bueno, es cultivarà blat, civada i hortalisses en abundància, així com es criaran cavalls, vaques i ovelles. No hem d'obviar, doncs, les diferències regionals que es poden trobar per tot el territori de l'Araucanía.

Fent referència a la organització del treball agrícola, Zavala (2008) ens explica que el cronista del segle XVII Vicente Carvallo assenyalava que els homes es dedicaven bàsicament als treballs de preparació de la terra (amb la inclusió, a finals del segle XVIII, de l'arada de bous, diferenciada de l'europea per tenir una punta de fusta, i no metàl·lica), mentre que les dones eren les responsables de la sembra, la neteja, la collita i el transport dels cultius. El principal sistema de treball per a les activitats agrícoles (que també s'utilitzava per a la construcció de vivendes o *rakatun*) era el de la *minga*, sistema pel qual es retribuïa amb una festa amb menjar i beguda la feina proporcionada per un gran nombre d'individus (familiars o amics).

La presència maputxe als Andes:

Es pot considerar la presència maputxe als Andes com a la primera etapa d'un procés d'expansió cap a l'est que s'iniciarà en paral·lel a l'arribada dels espanyols a Xile. Mentre que a l'arribada dels espanyols a Xile cap a mitjans del segle XVI els maputxes no ocupaven la regió andina, a finals del període colonial, els habitants d'aquestes terres (*pehuenches* i *huilliches*) poden ser considerats plenament maputxes. (Zavala 2008)

Els antics habitants dels Andes eren els *puelches*, terme mapudungun que vindria a significar *salvatges*. Aquests ocupaven les valls andines properes a les terres baixes xilenes. Els *puelche*, a diferència dels maputxe, no practicaven l'agricultura, ni la ramaderia ni la confecció de teixits. Es tractava, doncs, de petites bandes de caçadors amb arc nòmades especialitzats en la cacera del guanac i del nyandú: amb el primer fabricaven la seva vestimenta, els *llunques*, grans mantes fetes de pedaços de pell cosits fermament amb els tendons de l'animal, així com també recobrien les seves vivendes amb la pell de l'animal; del nyandú n'extreien les plomes, les quals intercanviaven amb els maputxes (així com els *llunques*) per blat de moro i altres aliments procedents de les terres baixes. L'intercanvi, però, no era l'únic tipus de relacions que mantenien amb els maputxes, sinó que també mantenien una forta hostilitat que s'intensificava en les èpoques d'estiu, durant les quals els *puelches* baixaven a les valls de Xile per tal de poder realitzar ràtzies.

Hi ha dos elements principals que ens permeten distingir clarament els *puelche* dels maputxes i demostren, doncs, que no es tracta de la mateixa ètnia o cultura: l'aspecte i la llengua. Els *puelche* portaven una mena de tocat on hi portaven les seves fletxes i portaven el cos i la cara recoberts de pintura, a part, les seves característiques anatòmiques els feien semblar més corpulents i grans que els maputxes, amb uns ulls petits i allargassats i una llarga cabellera (Zavala, 2008). Pel que fa a la llengua, tot i no tenir constància de com era, si que sabem que no parlaven maputxe, sinó una altra llengua, la qual el cronista Diego de Rosales (1651) ens indica que era completament diferent a la llengua dels maputxes, segons Zavala.

Cap a mitjans del segle XVII canviarà la situació als Andes meridionals amb l'aparició d'un segon grup andí que cohabitarà amb els grups *puelche*: es tracta dels *pehuenche*, considerats culturalment i ètnicament maputxes. Els *pehuenche*, de parla mapudungun, influiran lingüísticament als *puelche*, els quals aprendran la llengua, tot i que no abandonaran la seva pròpia, pel que es convertiran en bilingües, o això ens diu Rosales, el qual es trobarà en una expedició al territori *puelche* d'Epulafquén amb un cap *puelche*, Malopara, qui s'expressava indistintament en llengua maputxe i en llengua *puelche*.

A partir del segle XVIII els *puelche* aniran abandonant l'hàbitat que se'ls atribuïa al segle XVI, ocupant només la vessant oriental dels Andes, mentre que les valls interandines i la vessant oest serà ocupada pels *pehuenche*, que passaran a ocupar una posició estratègica en els circuits d'intercanvi interandins. Però no només la presència *pehuenche* influirà en la progressiva desaparició dels *puelche*, sinó també la constant pressió dels espanyols de Concepción, que, a part de fer intercanvis comercials amb els indígenes, també organitzaran expedicions per tal de capturar-los i convertir-los en esclaus.

Pel que fa als *pehuenche*, *gent dels pinyons* en mapudungun, la primera referència que en tenim amb aquest nom data de mitjans del segle XVII, l'any 1651, quan Diego de Rosales farà una diferenciació entre *puelches* caçadors de guanacs i *pehuenches* recol·lectors de pinyons. Rosales, diu Zavala (2008) interpreta des d'un primer moment que són maputxes, doncs parlen la mateixa llengua i no hi ha diferències en la vestimenta, així com col·laboren amb els espanyols situats al Fort de Boroa en la captura de *puelches* per tal d'esclavitzar-los, fet important, doncs Boroa estava situat al

cor del territori dels maputxes, essent aquests els seus principals socis i interlocutors, el que reforçaria la idea de que els maputxes de l'Araucanía i els *pehuenche* dels Andes estaven estretament lligats.

Tot i així, si bé els *pehuenche* del segle XVII són considerats maputxes per la major part dels autors, no és tan clar que anteriorment se'ls pogués identificar com a tals. La bibliografia sobre el tema planteja tres hipòtesis per interpretar l'aparició dels *pehuenche* al segle XVII:

- La primera consisteix en creure que els *pehuenche* constituïen originàriament un grup andí diferent dels *puelche* i també dels maputxes, que es situava a la regió dels boscos d'araucàries i que, a partir del XVII, cauran sota la influència maputxe. Per a Villalobos (1992) els *pehuenche* serien originalment una branca aïllada dels *huarpes* de Cuyo, que viurien als voltants del riu Neuquén, i que estarien rebent influències araucanes (llengua, teixits i ceràmica) a l'arribada dels espanyols.
- La segona interpreta que els *pehuenche* eren originàriament *puelche*, però que s'haurien hagut d'adaptar a un nou medi i que, més endavant, anirien patint una considerable influència maputxe. Dins d'aquesta hipòtesi hi podríem afegir la tesis de Rodolfo Casamiquela, qui, segons Zavala (2008), interpretà que els *pehuenche* (i possiblement també els *puelche*) eren en realitat *tehuelches* del nord, és a dir, caçadors-recol·lectors originaris de la Patagònia que es trobaven en procés d'expansió cap al nord.
- La darrera hipòtesi estima que els *pehuenches* eren en tot moment maputxes que s'havien vist obligats per pressions externes a avançar cap als Andes, adaptant-se al nou medi. Aquesta és la tesis que sembla defensar Boccara (2005).

Fora d'això, el cert és que al segle XVII els *pehuenche* complien amb les característiques que s'adjudiquen als maputxes, sobretot pel que fa a la llengua i a la vestimenta, amb la difusió del ponxo i la confecció de teixits. La seva característica principal, però, era la recol·lecció de pinyons d'araucària, la qual no era exclusiva dels indígenes dels Andes, ja que els maputxes de l'Araucanía també els recol·lectaven i els consumien, donat que a la serralada costera del Nahuelbuta n'hi havia en abundància. Tot i així, si que hi ha una gran diferència entre uns i altres: els *pehuenches* utilitzaven una tècnica d'emmagatzematge i conservació dels pinyons a partir de dipòsits

subterranis construïts sota cursos d'aigua, tècnica que impedia la germinació dels pinyons garantint la seva conservació (Zavala 2008).

A partir del segle XVIII els *pehuenches* s'estendran cap al nord dels boscos d'araucàries, cap a les valls interandines, així com sobre la vessant oriental dels Andes, passant a controlar la major part dels passatges i camins interandins i mantenint relacions comercials amb els espanyols de Xile i Mendoza, així com amb els maputxes de l'Araucanía. Gran culpa d'aquesta expansió cap al nord dels *pehuenches* es deurà a la presència, al sud dels boscos d'araucàries, dels *huilliche* (*gent del sud*, en mapudungun), els quals, segons el governador de Xile Manuel Amat i Juinent (1760), no eren altra cosa que un segment de muntanya dels grups *huilliche* que vivien a la província de Valdívia, és a dir, els maputxes del sud del riu Toltén. Els *huilliches* andins només es diferenciaven dels de l'Araucanía pel que fa al tipus d'habitacle i a la seva relació amb el territori: mentre que els primers practicaven una transhumància generalitzada, els segons eren sedentaris i mantenien una residència estable.

Aquesta adopció de trets distintius i característics de la cultura araucana no es pot entendre sense la gran contribució del cavall en la seva homogeneïtzació i expansió. La introducció que en faran els espanyols a l'altra banda de la serralada andina, a la regió argentina de la Pampa explica en gran part l'expansió cap a l'oest dels pobles araucans i el desenvolupament del procés que més endavant coneixerem com a l'*araucanització de la Pampa* (Weber 2008).

Guillaume Boccara (2005) defensa l'existència d'un procés d'etnificació dels *pehuenches* contraposats als *huilliches*. Boccara diu que aquesta és una creació hispano-criolla, els quals incitaven a la diferenciació i no tenia cap tipus de base en la ètnia ni en el que els espanyols consideraven una *lluita fratricida*, els *pehuenches* eren aliats dels espanyols i actuaven donada la situació política, militar i econòmica del moment, el que els portava al conflicte amb els indígenes dels Andes meridionals, els *huilliches*. D'altra banda, els *huilliches* del segle XVIII representaven un grup força complex, compost per indígenes de la Pampa, de l'Araucanía i, fins i tot, per membres del grup *pehuenche*. Per Boccara hi ha una creació d'una tradició indígena pels espanyols que serà adoptada pels mateixos indígenes.

Elements d'organització social:

Segons Luis Faron (1956) al moment de l'arribada dels espanyols, els maputxes estaven organitzats en agrupacions agrícoles multi-llinatge (*multilineage farming settlements*) endogàmiques i patrilineals, tot i que podien ser patri o bi-locales. Per a Faron, la presència espanyola i la guerra tindran dos efectes sobre aquesta organització social: d'una banda, una atomització de les agrupacions endogàmiques i, de l'altra, un reforçament del rol dominant de l'home, el que farà que derivi cap un sistema d'organització social fortament patrilocal i patrilineal, tot i que dispersos en múltiples unitats de residència petites. Segons aquesta argumentació, entre els segles XVI i XVIII hi hauria hagut canvis importants en les normes de residència de la societat maputxe: les agrupacions agrícoles multi-llinatge endogàmiques patri o bi-locales s'haurien fragmentat en petites unitats patrilocals exogàmiques degut a la guerra; més endavant, a partir de la segona meitat del segle XVIII, coincidint amb la disminució de la intensitat de la guerra i amb la recuperació demogràfica, s'hauria començat a dissenyar el model contemporani de residència, el del *lof* (Faron 1956) o *caserío* (Bocara 1999) .

El *lof* es caracteritza per un tipus de residència en cases individuals (ocupades per famílies independents) situades a l'interior d'un espai territorial que correspon, generalment, amb un patri-llinatge localitzat (Faron, 1956). Per a Zavala (2008) les tesis de Faron pressuposen que durant el període colonial l'organització social dels maputxes era la família extensa, constituint el llinatge i el "grup domèstic" una mateixa unitat. Tot i això, segons la documentació històrica, al segle XVIII el tipus de residència predominant consistia en l'ocupació d'una casa (*ruka*) per una família independent que es trobava integrada en un espai territorial més gran ocupat per un patri-llinatge.

La *ruka* era una habitació espaiosa de planta rectangular o ovalada formada per troncs i branques. Deriven d'aquesta paraula els termes *rukatun* i *rukadomo*: la primera expressió pot ser traduïda com "*fer la casa*", i designa l'activitat que es portava a terme quan hi havia un matrimoni, moment que unia amics i parents en la fabricació de la nova residència, i que, un cop finalitzada, era celebrada amb una festa on no hi mancaven el menjar i la beguda. Si bé aquesta és la interpretació més acceptada del terme, el missioner jesuïta català Andrés Febres⁵ li dóna una altra traducció (sense

⁵ Febres, Andrés (1765); *Arte de la lengua general del reyno de Chile*, citat per Zavala (2008).

obviar la primera, la qual també accepta) a la paraula *rukatun*, la de “*prendre esposa i casar-se*” (Zavala 2008). Pel que fa al terme *rukadomo*, el mateix Febres indica que el seu significat era “*dona casada que té casa*”. Sigui com sigui, el cert és que totes les accepcions de la paraula *ruka* i els seus derivats donen a entendre que la idea de matrimoni anava estretament lligada a la construcció d’una vivenda, la qual cosa sembla reflectir que no era possible la cohabitació de dos membres casats d’una mateixa família sota el mateix sostre, doncs era necessari construir una casa nova cada vegada que un membre de la família contraïa matrimoni. Boccara (1999) diu que la *ruka* era ocupada per un senyor amb una o varies esposes, així com els fills i filles solters d’aquest, tot i que ocasionalment també hi podien conviure els fills casats juntament amb la seva descendència, el que convertia la *ruka* en l’habitable de la família polígama extensa.

Segons Villalobos (1992) la família araucana del segle XVI presentava trets de filiació matrilineal, essent els matrimonis monògams la regla general. La poligínia, però, no els era aliena, tot i que només els cacics (*lonco*) i els més rics entre els indígenes (*ulmen*) solien tenir varies esposes. La dona estava sotmesa a l’home en tots els aspectes de la seva vida: a banda del seu atractiu sexual i del seu paper a la llar, les dones representaven un valor econòmic a causa del seu treball en l’agricultura i en l’el·laboració de teixits, cistells, ceràmica i altres. Degut a això eren considerades com un bé econòmic subjecte a transaccions de tipus divers, entre elles el matrimoni, el qual era considerat un rapte simulat i, per tant, devia ser recompensat pel nuvi amb l’entrega de diversos béns al pare de la núvia, el que en antropologia s’anomena *el preu de la núvia*. La possessió de béns i de dones tenia un simbolisme especial doncs el que en tenia molt era considerat posseïdor d’una gran valentia en la lluita i comptava amb gran prestigi entre els seus.

D’aquesta manera, el *lof* passaria a ser un agregat dispers de *rukas* (entre 4 i 9 segons Boccara (1999)) que donaven allotjament a diverses famílies monògames o polígames que tindrien el seu nucli en un patri·llinatge, dirigit per un *ulmen*. Això, però, no significa que puguem considerar el *lof* com una vila o poble, doncs la proximitat geogràfica entre *rukas* no era suficient per constituir una aglomeració. Aquesta configuració espacial plantejaria un gran problema a l’estratègia de domini espanyola, basada principalment en l’exercici del control espacial de les comunitats indígenes (Zavala 2008).

Per damunt del *lof* o *caserío* hi trobaríem el *quiñelob*, que integrava varis *lof*, els membres dels quals cooperaven en la realització de diverses activitats econòmiques, així com mantenien una resposta conjunta en cas d'agressió des de l'exterior. Al contrari del que sosté Zavala (2008), Guillaume Boccara (1999) sosté que els *quiñelobs* no constituïen unitats exogàmiques, donat que “*los grupos reche no obedecían a una lógica segmentaria sino que se organizaban en una trama social hecha de múltiples grupos de consanguíneos y aliados que se giraban alrededor de la figura de un ulmen o cacique*” (Boccara 1999, 430).

Per damunt del *quiñelob* hi trobem el *lebo*. El *lebo* pot ser considerat com de vital importància per a la socialització dels pobles *reche*, doncs era el nivell de representació on es resolien les qüestions relatives a la guerra, a les aliances i a la pau. Això significa que a l'interior del *lebo* es tractaven les qüestions de política interior i exterior, així com també s'hi desenvolupaven les reunions festives i guerreres, així com les cerimònies religioses essencials per a la reproducció simbòlica de la societat (Boccara 1999). El *lebo* era indissoluble del *rehué*, l'espai cerimonial del primer, i les decisions jurídiques i polítiques que s'hi prenen havien de ser respectades per tots els seus membres. Així, el *lebo* constituïa el primer grau de diferenciació identitària entre els maputxes, i també el primer nivell sociopolític que podem considerar com a realment autònom. A part, el *rehué* era considerat a nivell simbòlic com a centre del món, el que marcava una frontera identitària amb els altres grup *reche*. El *lebo* tenia una figura dirigent: el *lonco* o *ulmen*, cap de llinatge i sovint “home ric” (la veu *ulmen* significa això en mapudungun) que, segons Lázaro (1997), exercia una funció directiva, però no coactiva. Aquest lideratge, doncs, serà més simbòlic que real.

En cas de conflicte varis *lebo* podien unir-se en una unitat més gran, l'*ayllarehué* (que es pot traduir amb el nom de “*nou rehués*”), dirigida per un *toqui* (cap guerrer temporal), la qual no tenia caràcter permanent. Dins de l'*ayllarehué* cada *lebo* mantenia la seva autonomia i capacitat de decisió i, malgrat que no es feien la guerra entre ells si que existia un tipus de conflicte que podia involucrar varis *lebo* del mateix *ayllarehué*: la *vendetta* (Boccara 1999).

Per la seva banda, Weber (2008) reconeix tres passos pel que fa la creació de les estructures socials entre els pobles indígenes de l'Araucanía:

- El *lebo* o *rehué*, que l'autor tradueix com a clan: agrupació composta per diverses famílies esteses liderada per un *lonco* (cacic ancià o venerable) o *ulmen*.
- L'*ayllarehué*: que vindria a ser la unió de 9 *rehués* davant la necessitat per defensar-se d'un enemic en comú.
- El *Butalmapu*: que s'estendria per tot el territori, incloent tots els *rehués* i *ayllarehués*, a partir de 3 xarxes de comunicació obertes (una per la costa, una per la serralada del *Nahuelbuta* i una altra per la vall central). Aquesta "institució" estava liderada per un *toqui* (cap de guerra) i no tenia uns límits clars, sinó que aquests s'anaven modificant amb el temps. Els espanyols veuran el *butalmapu* com a un equivalent al govern provincial, situant el *toqui* com una mena de governador indígena.

Segons Boccara (1999), a la fi del període colonial els indígenes es regien per tres *futamapus*, unitats polítiques macro-regionals que incloïen varis *ayllarewe*. El cap de cada un d'aquests *futamapus* era l'*apaulmen*. Els indígenes d'altres *futamapus* es consideraven *ca-mapuche* i els espanyols, l'altre màxim, eren denominats *wingka* (o *huinca*). Boccara reconeix la contribució del *parlamento* i la missió per tal de fixar realitats i immobilitzar identitats en l'espai. Bengoa (2000) entén els *Butalmapus* o *Futa Mapu* com una forma tardana d'organització indígena per respondre als requeriments de la Corona, la qual necessitava d'interlocutors "vàlids" per a les relacions frontereres. Bengoa descriu els *butalmapus* com a grans agrupacions de llinatges que formaven aliances.

Les diferents comunitats natives presents a l'Araucanía s'aniran estratificant a partir de diverses aliances i unions com a resposta a la pressió espanyola. Això significarà que els caps, o *ulmen* aniran prenent cada vegada més poder degut a la necessitat dels espanyols de tractar i negociar amb una autoritat central, a les quals no tindran impediments per complimentar-los. Els caps dels diferents grups veuran l'oportunitat d'aconseguir poder, estatus i riqueses a costa de la guerra i no la deixaran escapar. Per a Lázaro (1997) aquesta estratificació de la societat indígena respon principalment a la duració de la guerra: l'*ayllarehué* és, per la seva mateixa concepció, de caràcter efímer i temporal, un cop finalitzada la batalla es dissolia i el seu líder militar, el *toqui*, no tenia el temps necessari per tal de poder estendre la seva influència i poder. Amb una guerra que durarà més de cent anys contra els espanyols, la necessitat de formar aquestes confederacions s'anirà repetint cada vegada amb més freqüència, el què poc a poc anirà

donant més pes a l'autoritat del *toqui*, segons Lázaro. Latcham (Lázaro, 1997) assenyala que el *toqui*, fins llavors un càrrec temporal, arribarà a establir-se en molts *ayllarehués* com a càrrec hereditari a partir del XVII, cosa que fins llavors només passava amb els *ulmens* i *loncos*. Per poder disputar el prestigi i la posició tradicional dels *ulmens*, els *toquis* comptaran amb el suport dels *conas*, aquests són descrits per Lázaro com a guerrers joves amb certes ambicions i criats en la guerra, que, sobretot, eren practicants de *malocas* (ràtzies), amb les que engreixaven els ramats d'animals europeus que, juntament amb l'agricultura, sustentaven la base econòmica del poder del *toqui*. Tot i així, la facilitat dels *conas* d'abandonar els seus líders militars si trobaven que els successos no els eren favorables o creien que els tractats limitaven la possibilitat de realitzar *malocas*, farà que el nou poder adquirit pel *toqui* es caracteritzés també per la fragilitat.

D'aquesta manera Lázaro indica la possibilitat que la *violenta* presència militar espanyola a Xile generés una accentuació del poder i el caràcter bèl·lic de la societat maputxe que portarà a un conflicte intern en el que s'enfrontaran el prestigi tradicional de l'*ulmen*, basat en l'agricultura majoritàriament, al prestigi militar del *toqui*, no només agrícola, sinó també ramader, gràcies als ramats provinents de les colònies espanyoles.

No serà estrany, tampoc, que amb el temps vagin apareixen alguns líders blancs, doncs els araucans no solien mostrar gaires problemes a la incorporació de captius o fugitius espanyols a les seves societat, així com tampoc era estrany que fos un mestís el que ocupés el càrrec de cap. Tant si fossin blancs o mestissos, els espanyols no trigaran a anomenar aquests líders "*indios blancos*".

Creences maputxes:

La vida dels indígenes de l'Araucania es desenvolupava en un món regit per forces superiors, esperits, malefics i averanys que feien que el dia a dia estigués compost sovint del contacte amb fenòmens estranys i criatures temibles. Aquest món, el *mapu* (el món físic i real) està regit per una sèrie d'antigues tradicions, lleis, drets i normes socials, anomenades *Admapu*. En el pla vertical, és a dir, espiritual, podem distingir tres "*dimensions*": el *Wenu mapu* (o *Ankawenu*), que vindria a ser el món superior, l'espai sagrat on habiten els éssers divins, els esperits benignes i els esperits dels avantpassats;

el *Nag mapu* (o *Mapu*), l'espai terrenal, que traduït del mapudungun vindria a significar “la terra per la que caminem”, és a dir, el món visible i transitable pels homes i la natura; i, finalment, el *Miñche Mapu*, el món subterrani, allà on habiten els esperits malignes i les forces del mal (Zavala 2008). Des d'una visió pròpiament cristiana podríem dir que el *Wenu Mapu* i el *Miñche Wenu* serien, respectivament, el cel i l'infern.

Tot i així, les poques comparacions que podem fer amb les religions del món occidental s'acaben aquí, doncs el model de pensament dels maputxes s'inclou dins del model general dels indígenes americans, els quals consideren que el temps és cíclic, és a dir, que no existeix una temporització unidireccional, amb el passat abans i el futur després, sinó que és bidireccional, on el passat pot ser abans o després, a l'igual que el futur, doncs existeix la teoria de l'*etern retorn*, o el que és el mateix, que totes les coses, inclòs el món, neixen, viuen i moren només per tornar a començar aquest cicle una i una altra vegada.

Pel que fa a la divisió del món en el pla horitzontal, és a dir, allò que els humans poden entendre la terra visible, aquest estava dividit en quatre regions que marcaven, alhora, els quatre punts cardinals o, com els mateixos maputxes ho denominen, el *meli zuam* (“els quatre costats de la terra”): a l'est, corresponent amb els Andes meridionals, es trobava el *Puel Mapu*, on vivien els *Ngen* (divinitats menors), així com els *Pillán* i les *Wangulén* (esperits masculins i femenins respectivament), pel que era l'espai terrestre d'origen diví; al nord hi havia el *Pikun Mapu*, o lloc de la mala sort, corresponent amb les terres per on arribaven els perills, ja fos en forma de catàstrofes naturals, o senzillament d'invasors forans, com ara els inques i, més endavant, els espanyols; al sud hi havia el *Willi mapu*, o lloc de la bona sort; i a l'oest el *Lefken Mapu*, l'espai on vivien els *huecuvu*, els esperits malignes. Aquesta divisió quatripartida del món terrenal té moltes similituds amb la divisió típica que faran els inques del Tahuantinsuyo en el seu territori, el que plantejaria la possibilitat d'influències culturals importants entre els pobles del nord de l'Araucania i els indígenes d'aquestes pel que fa a la seva concepció del món (Zavala 2008).

La religió maputxe és de caire animista, el que significa que tots els fets naturals (ja fossin el vent, les tempestes, el cant dels ocells, etc.) s'explicaven per l'acció d'éssers sobrenaturals, als quals complimentaven amb ofrenes i oracions per tal de tenir-los

contents. No tenien un déu originàriament, sinó diversos éssers d'origen diví anomenats *Ngen*, que variaven de nom i de característiques segons la regió o el grup. Aquests éssers tenien poder sobre els homes i la natura, donaven vida i seus eren els dons de la fertilitat de les terres, el domini sobre els fenòmens naturals i, també, la capacitat d'atorgar la felicitat o la desdita en els homes i dones. Malgrat tot, al contrari que el Déu dels cristians, no eren esperits venjadors, doncs no es preocupaven de recompensar o de castigar els homes un cop morts. També veneraven els esperits de les persones mortes (*pillán* en el cas masculí i *wangulén* en el cas femení) els quals es dirigien cap als cims dels volcans, o bé als núvols o més enllà del mar, des d'on havien de portar una existència el més semblant possible a la que havien portat en vida.

Per tal d'obtenir el favor dels esperits dels avantpassats, els maputxes realitzaven una cerimònia anomenada *guillatún*, la qual era presidida per un ancià, al qual s'anomenava *ngenpin* (*amo de la paraula* en mapudungun) acompanyat sovint de *machis* (dones xaman) i també del *longko* de la comunitat. El ritual es duia a terme mitjançant danses i invocacions en les quals es sacrificaven animals i es resava per tal d'assegurar les pluges, les bones collites i la reproducció dels ramats. Per finalitzar es servia als assistents grans quantitats de menjar i de beguda.

Les *machi* eren les dones xaman que constituïen el nexa d'unió entre el món terrenal i l'espiritual, eren les encarregades de dur a terme els rituals de curació, doncs era l'autoritat en la medicina tradicional, així com la màxima coneixedora del món maputxe. La *machi* duia a terme el ritual del *machitún*, aquest, que tenia lloc quan algú patia alguna mena de malaltia provocada pels *huecuvus* (esperits malignes), consistia a invocar els esperits dels avantpassats per tal de que l'assistissin en el tractament de la malaltia, aquest acte es feia acompanyat d'un *kultrun* (o tambor) amb el so del qual la *machi* entrava en trànsit. Un cop fet això, la *machi* preparava algun tipus de remei, a partir normalment de plantes medicinals com el *quillay*, el *maitén*, el boldo, o l'*arrayán*.

Malgrat que també podia haver-hi *machis* de sexe masculí, aquests es vestien de dona per dur a terme els rituals, això i el fet que la documentació relativa a la religió maputxe ens indiquin que la major part de les *machis* eren dones són els motius pels qual parlem de *machi* en femení. Aquesta *especialització* de gènere, diu Métraux (1967), s'aguditzarà a partir del segle XVIII a causa de l'influència cristiana, la moral de la qual veurà amb mals ulls el fet que els homes es vesteixin de dona (deixant de banda que

sigui per practicar rituals no cristians: “*Les Araucans, tout en résistant farouchement aux Espagnols et aux Chiliens, n’en ont pas moins assimilé bon nombre de leurs conceptions et de leurs préjugés*” (Métraux 1967, 233), motiu pel qual el de *machi* passarà a ser un càrrec exclusivament femení a partir d’aquell segle.

La guerra és un altre element que s’ha de tenir molt en compte en la cosmovisió maputxe, malgrat que la visió popular estigui farcida de tòpics i inexactituds històriques, no és casualitat que els maputxes tinguin la fama de poble guerrer i ferotge, sobretot entre els cronistes de l’època colonial. Boccara entén que “*la guerra constituía una institución central en la producción y reproducción material y simbólica del lebo*” (Boccara 1999, 435). És en la guerra, doncs, on es produeixen els líders de l’espai polític *reche*: els *ulmen* de cada *lebo* solien ser grans guerrers i mitjançant la guerra podien aspirar al càrrec de *toqui*, i els xamans o *machis* eren considerats quelcom semblant a un “guerrer d’allò invisible”. Per Boccara la imatge del guerrer ideal era present a totes les facetes de la vida social dels pobles *reche*: ja sigui en les seves pràctiques lúdiques o esportives (Boccara es refereix al joc del *palin* o *chueca* dient que es tractava d’una autèntica “*propedèutica de la guerra*”), en l’educació militar “espartana” dels joves o en el prestigi dels guerrers que es destacaven en la lluita individual. Als grans guerrers que constituïen l’elit de la societat maputxe els esperava després de la mort una vida plena de privilegis a l’altre món.

Aquesta visió guerrera, però, provocava sovint disputes i conflictes entre els diversos *lebos*, fomentant les aliances i la creació d’*ayllarehués* però també estructurant una mena de *competència* guerrera entre els diferents *lebos* que formaven l’*ayllarehué*, sobretot pel que fa a la captura de trofeus: un *lebo* que havia capturat un enemic l’enviava (viu o mort) a un altre *lebo*, el qual es veia obligat a fer el mateix per tal de saldar el deute. En aquesta dinàmica de do/contra-do (Boccara 1999) hi havia en joc el prestigi del cap del *lebo* i de tota la comunitat.

Lázaro (1997) ens indica un element de canvi en la visió araucana de la guerra que, segons l’autor, prové de les relacions frontereres i del rebuig ideològic als espanyols i al cristianisme: la concepció religiosa per la qual tots els guerrers morts en lluita contra els espanyols es trobarien en una vida d’ultratomba on gaudirien amb dones bellíssimes de totes les riqueses que poguessin imaginar. Aquest concepte, que segons Boccara (diu

Lázaro), sorgeix a finals del segle XVI, xoca amb algunes de les concepcions ultraterrenals que coneixem dels indígenes araucans dels segles XVII i XVIII.

La Guerra d'Arauco (1536-1655): conquesta i resistència

La primera expedició espanyola que s'internarà més enllà del Perú va ser encapçalada per Diego de Almagro, qui l'any 1536 arribarà fins l'alçada de l'actual Valparaíso (ciutat costanera a l'alçada de Santiago), abandonant després de ser nomenat governador d'una part del virregnat del Perú. El seu relleu seria Pedro de Valdivia, qui es va obrir les portes a la conquesta de Xile gràcies a la seva feina com a mestre de camp en la guerra civil peruana que enfrontà als partidaris d'Almagro i de Pizarro. Valdivia va travessar sense problemes el desert d'Atacama, arribant a la vall central de Xile, on fundaria la ciutat de Santiago del Nuevo Extremo, la futura capital del regne de Xile. Després de la fundació de diverses ciutats, Valdivia haurà de retornar al Perú per participar de nou en la guerra civil, quan torni, però, serà amb el càrrec de governador de Xile, fundant entre els anys 1550 i 1553 diverses ciutats, entre elles Concepción, La Imperial, Valdivia, Villarrica o Angol. Aquesta ràpida conquesta i colonització portaria a la primera sublevació indígena, l'any 1553. La rebel·lió serà deguda, segons Lázaro (1997), a les dures condicions de treball que els indis havien de suportar a les mines i rentadores d'or, i es cobrarà la vida de Valdivia a la batalla de Tucapel. La dispersió de les tropes espanyoles influirà en la capacitat de resposta dels colons, mentre que els indígenes s'envalentiran davant la mort del governador. La rebel·lió no serà aplacada fins l'arribada del governador García Hurtado de Mendoza, el qual assegurarà la presència espanyola fins a l'illa de Chiloé. Els indígenes que habitaven el nord del Bío Bío, aproximadament fins al riu Maule, i que també podem considerar araucans, quedaran sota domini espanyol i seran reduïts al règim de les *encomiendas*, quan no esclavitzats i enviats a les poques mines d'or que es van trobar en els primers anys de la presència colonial a Xile, una d'elles, segons Zavala (2008), situada en una zona pantanosa al marge nord del mateix Bío Bío. La presència d'or a Xile, però, serà escassa, el que provocarà que unes dècades després de la fundació de la primera ciutat espanyola a l'Araucanía, Concepción, deixi de ser rentable per a la Corona espanyola invertir homes i recursos a la conquesta d'uns territoris que no oferien gaire més que la

presència d'una població indígena que no estava disposada a deixar-se dominar sense resistència.

L'any 1598 els espanyols i els criolls es veuran obligats a retrocedir cap a les terres del nord del Bío Bío. A l'inici de la dominació espanyola, els araucans mostraren una ferotge resistència, amb una contraofensiva que es traduirà en la destrucció de sis pobles espanyols entre els anys 1598 i 1603, el que vindria acompanyat del segrest de captius (dones i nens majoritàriament, però també homes adults), així com l'obtenció d'una gran quantitat d'armes, cavalls i caps de bestiar. Lázaro (1997) explica aquesta insurrecció degut a l'augment dels tributs i de les prestacions en treball que havien de pagar els indígenes, la qual cosa era alhora conseqüència del descens en les extraccions auríferes, el que estava també empobrint a la colònia. Els motius per la derrota espanyola poden ser varis: el clima plujós, l'orografia del territori (que combinava espais de plana descoberta amb altres de boscos i matolls, a part dels rius i rierols), així com l'organització política dels indígenes, dispersa en el territori. En un primer moment els cronistes espanyols denominaran als habitants d'aquestes terres com a “*araukans*”, relacionant-los amb la terra que habitaven, l'Arauco o Araucanía, que en llengua mapudungun vindria a significar “aigua gredosa”.

Villalobos (1990) considera que el primer mig segle de conflicte (1550-1598) es caracteritza per un anivellament militar dels contendents: mentre que els espanyols rebien pocs recursos econòmics i humans del llunyà Perú, resistint gràcies a les cada vegada més pobres extraccions d'or i al treball dels indígenes de les *encomiendas* de la regió de Santiago; els indígenes s'unificaven militarment i escurçaven distàncies tecnològiques amb els espanyols adaptant el cavall i les armes espanyoles a la seva estratègia. A aquest període inicial el seguirà una etapa de 24 anys (1598-1622) força violenta, en la que es donaran episodis com l'assassinat de tres frares jesuïtes a la vall d'Elicura l'any 1612, i en la que hi haurà una “clara” preponderància militar araucana, segons Lázaro (1997).

Davant de la derrota els espanyols reaccionaran de diverses maneres, mentre per una banda es proposava la *guerra a sangre y fuego* i l'esclavització dels indis; per l'altra hi havia qui s'oposava a la guerra *total*, defensant l'establiment d'una frontera mòbil a la vora del riu Bío Bío, amb un exèrcit permanent, professional i pagat (Villalobos, 1995).

L'esclavitud, que sorgirà com una mesura per finalitzar la guerra, es convertirà ràpidament en una important empresa econòmica en la que es veurien implicades totes les capes socials de la colònia. Fins al 1655 els espanyols practicaran diverses ràtzies (incursions de saqueig i segrest d'esclaus) als assentaments indígenes, els quals respondran amb *maloques* (saqueig, segrest de dones i nens i robatori de ramats i cavalls) que els portaran, tal com diu Boccara (2003), a obtenir un animal al qual s'adaptaran ràpidament i en trauran un gran profit: el cavall. L'Araucanía maputxe quedarà situada entre els rius Bío Bío i Toltén, rius que, a partir de la victòria indígena a l'any 1640, seran reconeguts pels espanyols com a frontera permanent. A partir d'aquest moment els indígenes del sud del Bío Bío començaran a anomenar de forma despectiva a aquells "araucans" del nord que havien estat hispanitzats, alguns d'aquests mots eres *Zapatudos*, pel costum de portar sabates que havien introduït els espanyols, o *Reyunos*, pel fet d'entrar a formar part dels súbdits del rei d'Espanya (Weber 2008).

Per a Weber, els pobles de l'Araucanía tenien una sèrie d'avantatges davant la presència espanyola, la qual cosa explicaria, per una banda, la dificultat o la impossibilitat de la ocupació real del territori per part dels espanyols, i de l'altre, la facilitat i rapidesa amb la que alguns d'aquests pobles autòctons van adaptar-se al conqueridor fins a poder-li donar batalla i expulsar-lo. En primer lloc podríem destacar la densitat de població indígena en una zona que, al contrari del que havien vist els espanyols a la resta de Xile, no era desèrtica sinó més aviat el contrari, aquest fet, doncs, es traduïa en un avantatge numèric clar respecte els invasors; un altre dels avantatges dels *araucans* fou sens dubte la dispersió de la seva organització social, és a dir, la inexistència d'una estructura central a la qual estiguessin sotmesos els diferents pobles i grups (majoritàriament nòmades) que habitaven el territori, fet que impedia als espanyols la conquesta mitjançant la negociació amb el cap o autoritat màxima o la seva captura, com descobririen ràpidament els espanyols, no hi havia cap Moctezuma ni cap Atahualpa entre els *ulmens* araucans, i la mort d'un només significava l'ascens d'un altre o la dispersió del *lebo* o grup social i la incorporació dels seus individus en altres grups de la mateixa categoria (Weber 2008). La forma de vida dels pobles araucans, basada més en una economia de cacera i recol·lecció que no pas en l'agricultura impedia als espanyols dur a terme una política de *terra cremada* que obligués als indígenes a negociar.

El clima i la geografia també són elements que feien partir amb avantatge als araucans: l'Araucanía tot i que no és una regió muntanyosa (si exceptuem les regions pròximes a

les serralades dels Andes i del Nahuelbuta), tampoc és plana i es troba plena de pantans, això és causa d'un clima humit fruit d'una temporada plujosa de 8 mesos. Un cop molla la pólvora, les armes de foc espanyoles deixaven de tenir utilitat per a la batalla, cosa que s'havia d'afegir a la poca visibilitat degut a les pluges i a l'enorme pes i poca mobilitat que els permetien les vestimentes de soldat quan havien quedat amarades d'aigua. Aquest fet provocarà que els espanyols no s'atreveixin a internar-se al terreny més que en els quatre mesos d'estació seca. Tal com indica Weber (2008), davant dels "avantatges" que tenien els araucans s'ha de tenir en compte la poca importància que tenia Xile en els plans estratègics de la corona, que serà més aviat escassa fins al segle XVII, doncs no hi havia metalls preciosos dels quals treure'n benefici, a la qual cosa s'ha d'afegir que la conquesta era duta a terme per exèrcits privats mal equipats i amb pocs recursos.

Un altre fet que ens ajuda a entendre la capacitat de resistència mostrada és que els araucans havien perfeccionat les seves habilitats bèl·liques molt abans de l'arribada dels espanyols, doncs ja havien topat amb la mateixa *frontera* els inques, a qui els araucans havien resistit en repetides ocasions i de qui prenen el nom "*auca*", que vol dir "salvatge". Aquesta preparació per a la guerra explicaria, en part, la ràpida adaptació i incorporació de la tecnologia (en poc temps obtindrien una gran quantitat de cavalls, cascs, armadures i armes de foc) i de les estratègies espanyoles per part dels indis. Potser per aquests motius, o causa d'això, Weber (2008) diu que la cosmovisió d'aquests pobles entenia la guerra, el conflicte bèl·lic, com a fonament de l'equilibri social, polític i, també, còsmic.

La darrera etapa de la Guerra d'Arauco, segons Villalobos (1997), va tenir lloc entre els anys 1623 i 1656, i es va caracteritzar per l'alleugeriment del conflicte, que va anar minvant paulatinament fins a veure's reduït a xocs esporàdics a mesura que s'anava refermant la frontera i el qual culminarà amb els successius *parlamentos* de Quillín, entre els anys 1641 i 1656, on es firmarà la fi de la guerra (*paces de Quillín*) i s'establirà definitivament la frontera amb els indígenes al riu Bío Bío.

L'araucanització de la Pampa:

A principis del segle XVI les poblacions indígenes que habitaven a la regió argentina de la Pampa subsistien gràcies a la cacera de guanacs, cérvols, viscatxes (rosegadors de la família de les xinxilles), *mulitas* (un tipus d'armadillo) i nyandús (dels que també en recollien els ous); així com també recol·lectaven arrels i llavors diverses. Aquests caçadors-recol·lectors de la Pampa (i també de la Patagonia) formaven petites bandes que es desplaçaven a peu i muntaven els seus campaments a prop dels llacs i els cursos de rius i rierols, seguint itineraris relativament fixes, que depenien de la distribució dels recursos. D'aquests grups se'n té poca constància escrita i la major part del que es coneix prové de l'arqueologia, aquesta ha permès, gràcies a les darreres investigacions, saber que algunes àrees de la Pampa, així com als valls fluvials de la Patagònia, alguns grups arribaren a tenir una densitat poblacional molt alta, que els permetria un nivell més alt de complexitat socio-política (Mandrini i Ortelli, 2002).

Aquests grups van establir extenses xarxes d'intercanvi, algunes d'elles amb els indígenes de l'Araucania, travessant els Andes. Segons Mandrini i Ortelli (2002) aquests contactes es remuntarien a inicis del segon mil·lenni, data aproximada dels elements trobats a Pitruén (a Neuquén, pròxim als Andes): peces de ceràmica i pipes tipus T invertides, destrals i xiulets procedents de l'actual territori xilè. Mandrini i Ortelli creuen que és probable que en contrapartida, els indígenes de l'altra banda dels Andes volguessin obtenir sal, productes derivats de la cacera del guanac i el nyandú, així com pinyols d'araucària que els pampeans obtenien als Andes.

A causa de la presència espanyola al Río de la Plata, els indígenes de la regió patiran una sèrie de canvis que afectaran a la seva economia, la seva estructura sociopolítica i també els seus patrons culturals. Amb l'arribada dels espanyols els indígenes s'adaptaran ràpidament als béns que aquests portaven d'Europa: les farines dels cereals europeus, com ara el blat o la civada, prendran un lloc en la dieta indígena, com també ho faran els licors, el sucre o l'herba mate. També adoptaran el tabac, els instruments de ferro i barrejaran la seva vestimenta amb joieria i peces de roba d'origen europeu. Pel que fa al bestiar, prendran mules, cabres, vaques i ovelles, les quals obtindran una gran importància econòmica, mentre que les darreres es convertiran en un recurs essencial ja que proveïa llana a les teixidores indígenes.

Però si hi hagué un bé obtingut pels europeus que destaquí en importància per sobre dels altres aquest és el cavall, de manera que els indis modificaren molts aspectes de la seva vida i de la seva cultura per adaptar-les a les seves activitats eqüestres. L'any 1537 els espanyols introduirien el cavall a Buenos Aires, en un hàbitat de planura i amb grans quantitats de terrenys amb herbes altes i prou aigua, els cavalls mostraran una gran adaptació al medi i ràpidament es reproduiran i s'expandiran per tota la Pampa. Els indígenes no trigaran gaire a acceptar-lo i, segons Mandrini i Ortelli (2002), als inicis del segle XVII ja en tindrien un complet domini. La incorporació del cavall permetrà als indígenes ampliar la distància dels desplaçaments, així com la quantitat de càrrega; modificaran les caceres, realitzant *boleadas*, grans caceres en les que la *boleadora* (llaç amb boles) i la llança llarga substituiran l'arc i les fletxes (davant la dificultat d'utilitzar aquests últims al galop); a part, el cavall també entrarà en l'alimentació indígena i els proporcionarà matèries primeres per als seus artesans com ara cordes, crins, nervis, tendons o ossos. D'altra banda, es convertirà en una mercaderia important, molt preuat en els intercanvis.

Molts d'aquests béns passaran a tenir un alt valor simbòlic: el cavall s'incorporarà als costums i a les cerimònies indígenes, formant part del *preu de la núvia*, com a compensació per homicidi o ocupant un lloc destacat en les ofrenes i sacrificis funeraris i les cerimònies rituals i/o festives; els licors substituiran a la *chicha* i *chaquiras* (comptes de vidre), *chupas*, barrets, espases i bastons obtindran gran valor com a elements de prestigi. La conseqüència d'aquest procés, i el fet que fossin productes difícils d'aconseguir en territori indígena, serà l'aprofitament de les vies de comunicació ja existents per tal d'articular una extensa xarxa de circulació que vincularà les diferents regions del territori indígena i aquestes amb les àrees controlades pels europeus, cosa que accentuarà la dependència de cada grup indígena respecte als altres i de la societat blanca, segons Mandrini i Ortelli (2002).

Degut als avatars de la guerra contra els espanyols, els araucans necessitaran cada vegada més cavalls, aquest fet serà motiu suficient per què els pobles *pehuenches* de la serralada dels Andes facin incursions de captura de cavalls per tal de portar-los cap a Xile, on era un animal escàs. Tot i així no només la captura del cavall tenia al·licients, a la Pampa també s'hi introduiran altres animals com les vaques, els porcs i les ovelles. De fet, aquests segrestos de ramat portaran a un conflicte obert amb els colonitzadors espanyols de l'Argentina, els quals es veuran obligats a capturar i domesticar ramat

salvatge a causa de l'extinció del ramat domèstic portat a Amèrica per ells mateixos, fet del que culparan, i no sense raons, als *aucas*. Els *pehuenches* començaran a organitzar expedicions de cacera i saqueig de ramat domèstic inicialment, però ràpidament també passaran a segrestar dones, nens i, de fet, tot allò que poguessin portar a sobre. Aquestes ràtzies eren ja conegudes pels espanyols residents a la zona de Xile, les anomenaven pel seu terme araucà, *maloca*, i seran traslladades més enllà de l'Araucania amb les expansions *pehuenches* cap a l'est i l'expansió *huilliche* cap al nord de la Pampa i també de la Patagònia. Aquestes expansions tingueren èxit gràcies, entre d'altres, a que els espanyols no tingueren presència més al sud del riu Salado, considerant la regió com un desert, en la qual no hi haurà cap capital de virregnat fins al final del segle XVIII.

De fet, el riu Salado, al seu pas per Buenos Aires, serà considerat durant l'època colonial com a la frontera natural entre els espanyols i els *pampas* (indígenes de la Pampa, entre el riu Salado i el riu Negro) i els *patagons* (indígenes de la Patagònia, entre el riu Negro i l'estret de Magallanes), anomenats els dos amb el mateix terme, *tehuelches* (gent salvatge en mapudungun), pels araucans, nom que més tard passaran a utilitzar els espanyols i més endavant també els etnòlegs (Boccarda 2003). Aquests pobles *tehuelches* passaran un procés de transformació que els portarà a convertir-se en pobles nòmades de genets i ramaders, per no dir també formidables guerrers. També es tornaran sedentaris en certa mesura, abandonant les migracions estacionals a causa de l'especialització en la cria de ramats. Per a Mandrini i Ortelli (2002) els indis passaran de ser caçadors de ramats a *guerrero* i *maloquero*.

Però no tots els grups mantindran aquesta estratègia de ràtzia i segrest, en algunes zones, com per exemple entre les serralades de Tandil i Ventana (al sud/sud-oest de Buenos Aires), o entre els mateixos *pehuenches* de la serralada andina, es crearà un nou model econòmic gràcies a l'especialització en la cria de ramats. Gràcies a aquesta activitat ramadera s'anirà consolidant un important circuit comercial vinculat a la transhumància dels ramats i que connectava l'Araucania i la Pampa a través dels passos andins. Aquest comerç s'iniciarà al segle XVII i es consolidarà finalment al XVIII.

Els grups *tehuelches* mantindran intercanvis tant amb *huilliches* com amb *pehuenches*, obtenint dels primers mantes teixides i joies de plata, i dels segons pinyons d'araucària, ponxos, *chicha* de poma i licors espanyols, a canvi de cavalls i de pells. La implantació d'aquestes relacions d'intercanvi serà més lenta amb els grups patagons del sud, doncs

l'aridesa de les seves terres impedia l'expansió del cavall en llibertat, segons Lázaro (1997).

Així doncs, tant la *maloca* com a forma d'obtenir ramat i homes per fer la guerra, com la voluntat de controlar directament els circuits comercials que s'anaven consolidant després, seran dos dels elements clau que ens ajuden a comprendre la presència maputxe a la Pampa, presència que començarà a regularitzar-se al segle XVIII amb els intercanvis en els que els maputxes rebien ramats a canvi de teixits, armes i objectes de metall, i també amb l'acció de les *malocas*. Si bé ja en primer moment es poden veure canvis culturals en els indis pampes i patagons, com ara la conversió del ponxo i les mantles araucanes en objectes de prestigi (el que evidencia els contactes inter-ètnics), res sembla indicar que hi haguessin assentaments transandins permanents. Durant el segle XVII hi haurà evidències de petits assentaments a prop de rius com el Negro, el Colorado, el Neuquén o el Limay, més endavant, gràcies a l'enfortiment de les xarxes comercials començaran a haver-hi assentaments més estables ja entrat el segle XVIII. Aquests assentaments es convertiran en una zona de mestissatge iniciant el procés que més endavant s'anomenarà *araucanització*. Tot i que no serà fins a la revolució i posterior independència de Xile que no hi haurà un creixement important de la presència maputxe a la Pampa, doncs la densitat demogràfica dels indígenes araucans creixerà degut a les migracions dels pobles maputxes que fugien de la guerra. En aquest moment serà quan l'*araucanització*, fins llavors majoritàriament cultural, passarà a ser també ètnica, doncs no seran res estrany les aliances matrimonials entre grups indígenes provinents d'un i altre banda dels Andes.

Les planures argentines es convertiran en l'escenari d'una gran competència entre els mateixos indígenes, així com entre aquests i els espanyols. Resultat d'aquests contactes desapareixeran els *huarpes* de Mendoza, culturalment pampes. Els *puelches*, per la seva banda, adoptaran el mapudungun, utilitzant-la conjuntament amb la llengua pròpia *puelche*. En general, els indígenes pampeans i patagons s'aniran apropiant dels trets culturals dels pobles araucans, tals com els teixits, el treball del metall, les creences religioses i també la llengua, què de fet, es convertirà en llengua franca de les Pampes durant el segle XVIII. També cal dir, però, que aquesta sèrie de canvis no succeiran tots de la mateixa manera, havent-hi moments en els quals aquests seran pacífics (per exemple, mitjançant aliances matrimonials), i altres en que es requerirà de certa violència per la lluita pel poder i els recursos. Els araucans, per la seva banda, també

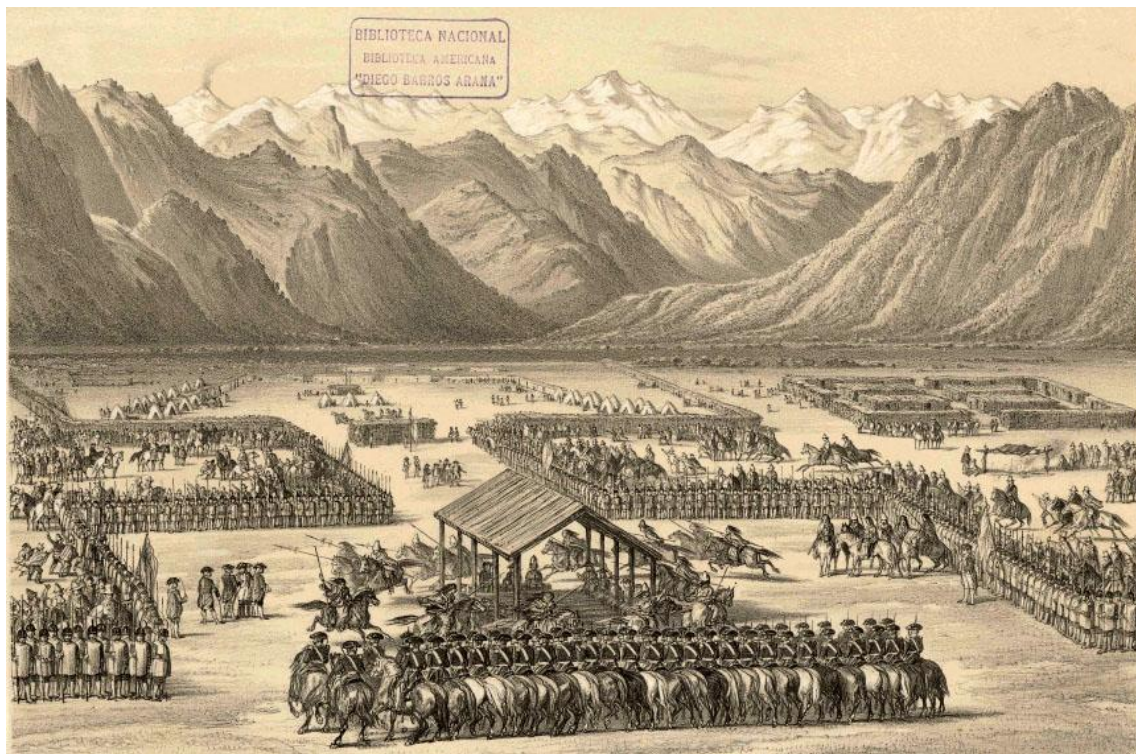
rebran influències *tehuelches*, tals com l'adopció del *toldo* (una tenda portàtil de cuir), l'ús de botes de muntar (fetes amb pell de cavall) o la introducció de termes *tehuelches* en el mapudungun.

Tot i la imatge tradicional d'una població indígena de la Pampa que era essencialment diferent que la de l'Araucania, Mandrini i Ortelli (2002) plantegen que aquesta concepció no respon a la realitat etnogràfica sinó que està estretament lligada al procés històric de constitució dels estats nacionals d'Argentina i Xile i al lloc que cada un d'aquests va determinar per a les seves poblacions indígenes (l'assimilació a Xile, l'extermini i la marginació a Argentina). L'*araucanització* pot ser entesa de moltes maneres, però davant la complexitat del fenomen vull destacar-ne sobretot dues: aquella que l'entén com un procés que neix amb anterioritat a la presència colonial (mitjançant l'intercanvi i les transferències culturals a través dels Andes), tot i que es veu enfortida i envalentida per aquesta; i la més tradicional que entén que no es pot parlar d'*araucanització* fins a la presència clarament maputxe a la Pampa i l'assoliment de les seves creences, tradicions, estructures sociopolítiques i econòmiques, etc, per part de les poblacions indígenes pampes i patagones, així com la desaparició a causa de la pressió demogràfica de poblacions de les valls intermitges i les vessants andines com foren els *huarpes* i els *puelches*. Tot i així, el fet que les zones on s'inicià aquest procés o tingué més força per desenvolupar-se estiguessin força aïllades de les zones amb contacte directe amb els territoris colonials de l'Argentina i de Xile, no ens permet gaudir de la informació atorgada per cronistes, comerciants, frares missioners i militars europeus que si trobem en altres regions, el que suposa una dificultat afegida a l'hora de determinar quan, com i perquè va començar el procés d'*araucanització* de la Pampa.

Les institucions frontereres (1655 – 1810): el *parlamento*

Després de gairebé cent anys de guerra de desgast, tot i que amb alguns daltabaixos pel que fa al nivell de tensió entre araucans i espanyols, podem dir que cap a la meitat del segle XVII els colonitzadors hispanocriolls de Xile canviaran la tàctica de conquesta, passant d'una política de guerra i assimilació a donar més importància a les relacions de cordialitat i a l'intercanvi comercial amb els indígenes. Això no vol dir, en cap cas, que els colonitzadors oblidessin fàcilment les seves intencions inicials i, per tant,

renunciessin al domini dels territoris més al sud del Bío Bío, així com de poder controlar la seva població. Per tal de dur a terme la seva nova política de pacificació de la frontera meridional, els colonitzadors donaran molta més importància a la missió i als *parlamentos*.



Il·lustració 3: *Parlamento de Negrete* (1793). *Atlas de la Historia física y política de Chile*, de Claudio Gay, 1844 (extret de Villalobos 1992).

El *parlamento* fronterer fou una institució que s'establí a mitjans del segle XVII i que prendrà gran importància a partir dels *parlamentos* de Quillín (1641-1647, més coneguts com *Las Paces de Quillín*), com a part d'una política de pau (o més ben dit, pacificació) amb la frontera natural que separava el món colonial espanyol, al nord, de les terres dels indígenes al sud del Bío Bío. Zavala (2008) el descriu com una troballa solemne entre les autoritats espanyoles i representants indígenes realitzada amb la fi d'establir o ratificar un tractat de pau i reafirmar l'obediència dels indígenes a la Corona espanyola, aquestes troballes solien durar varis dies, depenent del què s'hi hagués de tractar. Malgrat aquesta definició formal, el *parlamento* pren una dimensió molt més ample a mesura que passa el temps i s'acabarà convertint en un esdeveniment social,

polític i econòmic de primer ordre, ja sigui per criolls i espanyols com pels indígenes, així com constituirà un lloc privilegiat de contacte i de comunicació entre cultures.

Tal com diu Bengoa (2000), mentre que el segle XVII encara perdurará un clima d'equilibri inestable, en que s'alternaran períodes de guerra amb altres de pau, el segle XVIII es mostrarà més pacífic. Així, gràcies a aquesta “pau”, el comerç entre espanyols-criolls i maputxes es va poder desenvolupar profusament. D'aquesta manera, els darrers *parlamentos* van servir, principalment, per tal de regular el comerç entre indígenes i comercials criolls. Aquestes troballes tenien la funció d'establir cert ordre en les relacions hispano-maputxes, essent nomenats representants indígenes per cada regió, per tal d'evitar que tots els *ulmens* intentessin pronunciar-se a la vegada. Així, per tal de poder mantenir les relacions diplomàtiques amb els colons, els maputxes permetran el sorgiment dels “grans cacicats” o cacics principals, representants dels indígenes davant la Corona, que prendran cada vegada més protagonisme i, per tant, passaran a representar el luxe i el prestigi entre el poble maputxe, generant també conflictes entre ells mateixos per tal d'assolir aquests càrrecs. Aquest fet no és més que “l'incipient procés de constitució de formes polítiques centralitzades” , segons Bengoa (2000). D'aquesta manera, un dels elements més destacables de la influència d'aquestes assemblees en la cultura maputxe fou la seva manera de forçar la institucionalització de mecanismes de delegació del poder entre les poblacions indígenes. Zavala (2008) apunta a la importància que tindran l'entrega de bastons a certs *ulmens* destacant-los per sobre dels altres caps de *lebo*: el bastó de comandament serà un element d'unió entre els cacics que l'havien rebut del governador de Xile, distingint-los dels *ulmens* sense bastó en una cerimònia que prendrà gran importància als *parlamentos* del segle XVIII.

La cerimònia dels bastons consistia en la unió, mitjançant un cordill, dels bastons dels *ulmens* i el del governador espanyol assistents al *parlamento*, deixant entreveure el bastó del governador per damunt dels altres. Per a prendre la paraula, els caps maputxes havien de ser conduïts pel *comisario de naciones* i tocar els bastons amb la mà esquerra. Aquest acte simbòlic tenia diverses funcions, però principalment volia destacar els *huinca-ulmen* (és a dir, els caps amics dels espanyols), per sobre dels altres *ulmens*, donant al bastó el valor simbòlic del poder i de la confiança, doncs els seus propietaris eren els caps que respectaven els tractats i amb els que els espanyols tenien més facilitat per pactar. Tot i així, tal com diu Zavala (2008), és difícil saber per quin motiu certs *ulmens* van ser destacats pel damunt dels altres, si bé Boccara (2005) ens diu que es

tractaria d'un procés d'etnificació promogut pels espanyols, doncs el que pretenien no era altra cosa que estratificar el poder per tal de controlar millor les poblacions indígenes, Zavala apunta la possibilitat que aquests *ulmen* sense bastó no el tinguessin per la senzilla raó de que no l'havien acceptat, distingint-se dels caps que negociaven amb els espanyols i organitzant la resistència.

Els maputxes, malgrat participar de la vida política a la frontera septentrional, pels beneficis que els podia aportar, no oblidaran els beneficis i les contradiccions que, segons Boccara (2005) són propis dels espais fronterers: així, tot i que participin dels *parlamentos* i arribin acords amb les autoritats, el poder dels representants indígenes que hi assisteixen és limitat a les seves pròpies comunitats, el que, entre altres coses, es traduirà en que es duren a terme activitats comercials considerades il·legals per a la colònia com ara donar refugi a fugitius de la colònia, fer intercanvis comercials sense el consentiment de la Corona (és a dir, amb espanyols o criolls que no tinguessin passaport comercial) o portar a terme les temudes *malocas*, tot i que en aquest cas si se solia respectar els tractats, ja que les *malocas* es portaven a terme a altres espais allunyats de les fronteres pactades, ja fossin a l'Araucanía o a la Pampa. És important assenyalar que aquesta època de contactes comercials i institucionals entre espanyols i indígenes, moment de centralització del poder polític, coincideix amb l'expansió maputxe cap a la Pampa. A partir d'aquest moment l'economia maputxe s'organitzarà al voltant de tres pols, segons Boccara (2005): la ràtzia, el comerç i la cria de ramat. El desenvolupament d'aquest model portarà a la transformació de les pràctiques esclavistes dels propis maputxe: les dones segrestades seran les encarregades de teixir el ponxos i els homes i nens seran venuts o bé als hispanocriolls del nord de la frontera, o bé a altres grups indígenes.

Per tal d'assegurar el comerç i de regular les transaccions comercials que es donaven a la frontera, el govern colonial crearà una "*burocràcia fronterera*" (Boccara 2005), d'on sorgiran els càrrecs de *Comisario de Naciones* i *Capitán de Amigos*: el primer seria l'encarregat de vigilar les transaccions comercials, així com també seran encarregats d'atorgar *passaports* als comerciants criolls que s'internaven a territori maputxe; els *Capitanes de Amigos*, per la seva banda, seran els encarregats d'assegurar les bones relacions amb les diferents comunitats indígenes. Val a dir, com ens indica Villalobos (2005), que una de les principals funcions del *Comisario de Naciones* serà sobretot la de controlar i evitar l'existència dels *conchavos*, reunions clandestines d'intercanvi entre

criolls-espanyols i maputxes en què els primers rebien ponxos, ovelles i altres animals i/o productes derivats d'aquests, i els segons aconseguien alcohol, armes, cavalls, i objectes elements metàl·lics de ferro o de plata. La raó d'evitar aquests intercanvis no era altre que el d'assegurar el compliment de la llei per la qual no es podien vendre cavalls ni armes als araucans, aquesta llei, establerta durant els temps de la conquesta, patirà d'un cert relaxament a partir de l'aparició de les institucions frontereres, però la facilitat amb la que molts grups maputxes trencaven els tractats, o incomplien parts d'aquests, farà que es mantingui, sobretot amb els que negociaven amb els *lebos* o *parcialidades* que es revoltaven.

Tot i que els *parlamentos*, en el seu fons, no fossin altra cosa que reunions per tal d'arribar a acords, els quals eren ratificats pel governador i enviats a la Corona per ser confirmats, per a Bengoa (2000) són la prova de que la Corona reconeixia el caràcter de *nació* diferenciada dels indígenes, i sinó, almenys els reconeixia un espai territorial propi, motiu pel qual es parlava de frontera. Per a Zavala (2008) el *parlamento* beu directament de la tradició dels Tractats de Pau europeus i, com Boccara (1999), hi afegeix que aquesta tradició s'adapta i s'emmarca a la tradicional assemblea o parlament *reche* en els que es portaven a terme negociacions comercials i aliances polítiques i comercials.

Segons Boccara (2005) és evident que el parlamento, la missió i les altres "*tecnologies del saber-poder*" van contribuir a fixar les coses, a mantenir les diferències i, també, a organitzar l'espai. El *parlamento*, doncs, no és un espai neutre de lliure comunicació i, tot i així, és molt més que un pacte colonial (León 2001). Per a Boccara (1999) és un espai d'imposició d'una norma jurídico-política que pretén quadricular un espai: així, els grups indígenes assistents seran classificats, ordenats i censats; els *lebos* (que més endavant es castellanitzaran amb el nom de *parcialidades*) hauran de formar part d'una estructura més gran, obligant així a aquells *lebos* que no havien entrat a formar part de cap *ayllarehué* i, per tant, de cap *Butalmapu*, a formar-ne part si volien tenir l'opció de comerciar amb els *huincas*, cosa que els reportava importants beneficis. Als espanyols i criolls els interessava que els indígenes veiessin en el *parlamento* un pacte entre iguals, però el cert és que en tot moment es manté i se'ls recorda als cacics que són súbdits de la Corona i, de fet, la paraula dels delegats del govern colonial pesarà sempre més que no pas la paraula dels cacics. El *parlamento* passarà a tenir una gran importància per als indígenes, donat que no participar-hi significava l'expulsió de les esferes de poder, que

els portarà a demanar-ne la convocatòria cada vegada que canviava el governador colonial. Eren, a més, una oportunitat aprofitada per l'intercanvi fronterer, els indígenes rebien ramat a canvi de ponxos, molt valorats entre els colons.

Els efectes, però, no es queden aquí, sinó que el *parlamento*, a part de fixar una realitat, també ajuda a immobilitzar les identitats (Boccará 1999): Cada indi pertanyia exclusivament a una de les tres grans terres (*Futa Mapus*), creant un ordre socio-territorial que formarà fins i tot ètnies, com per exemple els *pehuenches*, als quals considerem maputxes, però que van ser sotmesos a un procés d'etnificació per tal de separar-los d'aquests i mantenir-hi relacions privilegiades. Aquest procés d'etnificació es farà a través de delegats i cacics governadors, així com amb el repartiment de medalles i bastons de comandament als seus representants. Per Boccará (2005) el *parlamento* crearà al poble maputxe per substituir-lo, creant la figura del cacic ambaixador, el qual residirà a Santiago de Xile, el que serà més rentable pels hispano-criolls i facilitarà el domini.

CONCLUSIONS:

Tal com hem vist al llarg del treball, és pràcticament impossible explicar-se el procés d'etnogènesi que portarà als grups indígenes de l'Araucanía i la Pampa a evolucionar en el que avui coneixem com a ètnia maputxe, sense la presència espanyola, primer, i hispanocriolla després. Tal com indica Boccara (2003), els colonitzadors, mitjançant els seus sistemes econòmics, polítics i religiosos, es convertiran en un element estructural de les societats indígenes de frontera. Així, i seguint el fil del que proposa Boccara, ens trobem que la importància d'aquest element transformador que és l'espanyol recau, sobretot, en la capacitat dels indígenes d'incorporar-lo. Entrem, d'aquesta manera, en el trencament de la dicotomia entre aculturació i resistència, doncs tal com hem pogut comprovar, la adquisició d'elements culturals espanyols i la seva adaptació a la cultura i a la cosmovisió indígena no va significar, en cap cas, la pèrdua de la identitat dels indis. A més, podem afegir que aquesta incorporació també és vàlida per a l'espanyol, doncs, si bé no canviarà les seves estructures sociopolítiques i econòmiques davant la presència de l'indi, si que s'adaptarà als elements maputxes quan li convingui, ja sigui només adquirint ponxos per protegir-se del fred, adoptant la *maloca* per recuperar bestiar robat o, fins i tot, reproduint ritus i cerimònies maputxes en els *parlamentos*.

Aquest plantejament, que ara pot semblar obvi, és relativament recent en la historiografia referent als maputxes. Només cal fer un repàs a la bibliografia per comprovar que la major part dels llibres i articles dedicats a aquesta qüestió, el què Boccara (1999) en diu "*Estudios fronterizos*", daten sobretot de les dècades de 1990 i 2000. Això es deu a varis motius, i que tenen a veure principalment amb la visió eurocèntrica i occidental de la història xilena, sobretot en el què fa referència a episodis on els indígenes n'eren actors privilegiats, com ara la Guerra d'Arauco o els *parlamentos* hispano-maputxes. Per Boccara (1999) aquesta visió eurocèntrica certifica que els maputxes sorgeixen de la resistència a l'espanyol, entenent l'etapa de *pacificació* (l'època dels *parlamentos*) com a les primeres mesures coactives que portaran, un cop aconseguida la independència de la Corona espanyola per la colònia, al domini complet del territori i a l'assimilació dels indígenes de l'Araucanía. Així, no serà fins a finals dels anys 80 i principis dels 90 que comencem a trobar autors que apunten a la frontera com a element creador d'una nova realitat, i a la resistència i l'aculturació

com a processos de transformació econòmica, política i social, com ara el mateix Boccara, Villalobos, Lázaro Ávila, etc.

El fet que aquesta tendència sigui relativament recent provoca algun que altre problema, sobretot pel que fa a la manca de consensos a l'hora de tractar amb termes de la llengua maputxe. Així, la terminologia provoca algun entrebanc a l'hora de comparar el que ens explica cada autor i crear un discurs coherent. Exemple d'això són els termes utilitzats per denominar els caps dels diversos *lebos*, trobant-nos sovint amb tres termes que, tot i no voler dir el mateix, són utilitzats constantment com a sinònims: aquests són *ulmen*, *lonco* i *cacic* (amb totes les seves variants de transcripció). El primer i segon terme són en llengua *mapudungun* i signifiquen *venerable* i *home ric* respectivament, el tercer, *cacic*, prové de la llengua *arawak*, i es tracta d'un càrrec hereditari caribeny el nom del qual utilitzaran els espanyols per referir-se als caps indígenes de l'Amèrica central i del sud, sense tenir gaire en compte la realitat social on l'aplicaven. A la dificultat del llenguatge s'hi suma també la complexitat del mateix procés d'etnogènesi, pel qual els càrrecs citats aniran guanyant o perdent autoritat i canviant el seu rol davant la societat maputxe a mida que es va jerarquitzant.

En conclusió, crec que podem afirmar que el poble maputxe sorgeix de la relació que estableix amb l'altre, però que aquest altre no només és l'espanyol. Com ja hem vist, la guerra, les ràtzies, l'intercanvi, les aliances i els *parlamentos* posaran en funcionament una sèrie de transformacions socials, polítiques i econòmiques que s'estendran no només per les fronteres amb l'Imperi espanyol, sinó també per les fronteres internes del món indígena. L'etnogènesi maputxe no és la història de la transformació dels araucans en maputxes, sinó de com els *reche*, *huilliche*, *pehuenche* i *tehuelches* s'adapten a la nova realitat, i ho fan canviant radicalment tots els aspectes de la seva vida: canvien la seva economia adaptant el cavall i el ramat europeu, adquirint el cereal, la fruita i les hortalisses europees; canvien la seva estructura social per respondre a la pressió dels espanyols; modifiquen la manera de fer la guerra adaptant el cavall, el ferro i les armes espanyoles a la seva estratègia i, fins i tot, canvien la seva concepció del món amb noves idees i amb l'evolució de les seves creences. El cas és que aquests canvis, provocats per la irrupció dels espanyols, són fruit de la incorporació d'elements culturals forans, però alhora, són fruit de produccions genuïnament indígenes, doncs és la incorporació, i no l'assimilació, el que dóna sentit als nous elements dins de la cosmovisió indígena. Per aquest motiu tenen gran importància la guerra i els

parlamentos com a elements d'entesa. Si bé Foerster (2001) indica que araucans i maputxes no tingueren un punt cultural de trobada, aquest argument no té en compte que la guerra és un element cultural de primer ordre i un que, especialment, els indígenes podien entendre doncs formava part de la seva idiosincràsia. El *parlamento*, per la seva banda, resultarà ser un encert dels espanyols pel que fa als beneficis polítics i econòmics que reportaria a les dues bandes del Bío Bío, però sobretot perquè responia a la tradició assembleària indígena.

Finalment, no oblidem que la relació amb l'indígena que no és maputxe també genera canvis importants en la seva economia i societat. Tornem a recordar, un cop més, la importància del cavall pel que fa a la formació de circuits comercials entre araucans i grups *tehuelches* de la Pampa i la Patagònia. Els pampes i els patagons també patiran un procés d'etnogènesi que els portarà a considerar-se maputxes, doncs prendran una gran quantitat d'elements culturals d'aquests, destacant-ne la llengua. L'*araucanització* de la Pampa pren una altre dimensió en aquest procés, doncs si bé els araucans pateixen un procés d'etnogènesi degut a la pressió espanyola, els grups *tehuelches* es veuran doblement sorpresos per la incorporació d'elements espanyols (com el cavall) i per l'irrupció dels maputxes de més enllà dels Andes.

GLOSSARI:

Grups indígenes:

- **Araucans:** nom espanyol per denominar les poblacions indígenes que habiten o habitaven a la regió històrica de l'Araucania. Sol incloure els grups *huilliche*, *picunche* i *reche* i sovint és utilitzat com a sinònim de *maputxe*.
- **Huarpes:** Grup indígena de la vessant oriental dels Andes meridionals que establiran diversos tipus de relacions amb els *pehuenche* de la vessant occidental dels Andes meridionals, així com amb *puelches* andins i els grups *tehuelches* de la Pampa i la Patagònia. Desapareixeran o seran assimilats pels grups araucans que travessen els Andes a partir del segle XVII.
- **Huilliches:** maputxes del sud de l'Araucania, majoritàriament aquells del sud del riu Toltén i de les valls andines orientals.
- **Pampes:** grups indígenes que habitaven la regió de la Pampa, considerats ètnicament *tehuelche*.
- **Patagons:** grups indígenes originaris de la Patagònia, considerats *tehuelches* juntament amb els *pampas*.
- **Pehuenches:** grups maputxes dels Andes, coneguts principalment per la recol·lecció del pinyó d'araucària.
- **Picunches:** grups maputxes del nord, és a dir, aquells que vivien pròxims al riu Bío Bío o al nord de la vessant occidental andina.
- **Puelches:** grups indígenes considerats no maputxes, que residien als Andes i a la Pampa. Com els *huarpes*, seran assimilats pels grups *pehuenche* que circulaven pels Andes i els seus circuits comercials.
- **Che/reche:** Nom que es donaven a si mateixos els araucans a l'arribada dels espanyols, amb els temps seran coneguts com a maputxes.
- **Tehuelches:** grup ètnic que inclou els pampes i els patagons, i, probablement també els *puelche*. Patiran una transformació ètnica a partir de la presència maputxe als seus territoris.

Termes maputxes:

- **Admapu:** les lleis i els costums tradicionals del poble maputxe.
- **Apoulmen:** *ulmen* que té la funció de representar, davant dels espanyols, la unitat territorial coneguda com *ayllarehué*.
- **Auca:** veu provinent del quítxua que significa “*salvatge*”. És el nom que utilitzaran els colons espanyols de l’argentina per denominar als maputxes.
- **Ayllarehué:** inicialment i fins a mitjans del segle XVII era la unió de varis *lebo* indígenes per formar aliances militars de forma temporal, dirigida per un *toqui* o cap guerrier. A partir de la segona meitat del XVII s’anirà institucionalitzant passant a ser agrupacions més permanents i amb més poder dins la societat maputxe. Etimològicament significa “*agrupació de nou rehués*”.
- **Cona:** guerrier maputxe, sovint nois joves i sense riqueses que depenien del *toqui*. Els espanyols els anomenaran *mocetón*.
- **Hueque/weke:** tipus de camèlid similar a una llama criat pels maputxe, els espanyols l’anomenaran *oveja de la tierra*.
- **Huillimapu/willimapu:** territori maputxe del sud.
- **Huinca/wingka:** no maputxe, a partir de l’època colonial espanyol.
- **Lebo:** unitat territorial composta per varis grups locals i dirigits per un *lonco* o *ulmen*. S’associa al *rehué*, el seu espai espiritual.
- **Longko/lonco:** cap de família, de llinatge, que exerceix l’autoritat dins d’un *lebo* o grup local.
- **Machi:** xaman.
- **Maloca:** ràtzia.
- **Mapu:** territori.
- **Mapudungun:** la llengua parlada pels maputxes.
- **Meli-vutanmapu:** Nom que fa referència als quatre *ayllarehués* maputxes, els tres situats a l’Araucanía i el *pehuenche* situat als Andes meridionals. Significa “*quatre territoris aliats*”.
- **Palin:** joc maputxe en que s’enfronten dos equips, amb forces semblances a l’hoquei herba. En castellà se’n dirà *chueca*.
- **Pehuen (pewen):** El pinyó de l’araucària.
- **Picunmapu:** territori maputxe del nord.
- **Reche:** grups indígenes de l’Araucanía. Etimològicament: “*la verdadera gent*”.

- **Rehué/rewe:** originàriament l'espai espiritual del *lebo*. Més endavant passarà a ser utilitzat com a sinònim de *lebo*.
- **Ruka:** habitatge residència dels maputxes, així com la família que l'ocupa.
- **Rukatun:** terme que inclou la construcció d'una casa, prendre esposa i casar-se.
- **Toqui/toki:** cap guerrer i militar que dirigia l'*ayllarehué*.
- **Ülmen:** cap, home ric i de prestigi. Considerat com a cacic pels espanyols.
- **Vutanmapu/Butalmapu/Futa Mapu:** aliança de varis *ayllarehués* veïns.
- **Wenumapu/Ankawenu:** món celestial en la cosmovisió maputxe.

BIBLIOGRAFIA:

ALCAMÁN, Eugenio. (1997). Los Mapuche-huilliche del futahuillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792). *Revista de Historia Indígena*, 2, 29-76.

AVILA, Carlos Lázaro. (1997). La Araucanía y la Pampa: dos mundos unidos por una cordillera. Dins *Las fronteras de América y los "Flandes Indianos"* (84-98). Madrid: CSIC.

BENGOA, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina* (1 ed). Santiago de Xile: Fondo de Cultura Económica.

BENGOA, José (2003). *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín: siglos XVI y XVII*. Santiago de Xile: Catalonia.

BOCCARA, Guillaume (1999). Etnogénesis mapuche: resistencia y reestructuración entre los indígenas del centro-sur de Chile (siglos XVI-XVIII). *Hispanic American Historical Review*, 79.3, 425-461.

BOCCARA, Guillaume (2003). Fronteras, mestizaje y etnogénesis en las Américas. Dins: Mandrini, R.(ed.), Paz, C. (ed.), *Las fronteras hispanocriollas del mundo indígena latinoamericano en los siglos XVIII y XIX*. (63-108). Neuquén: Instituto de Estudios Histórico Sociales, CEHiR.

BOCCARA, Guillaume (2005). *El poder creador: tipos de poder y estrategias de sujeción en la frontera sur de Chile en la época colonial.(De la guerra a la pacificación en Araucanía)*. Recuperat 6/9/2014 a <http://nuevomundo.revues.org/597>

BOCCARA, Guillaume (2005b). *Mundos nuevos en las fronteras del Nuevo Mundo*. Recuperat 6/9/2014 a <http://nuevomundo.revues.org/426>

CANCINO SANDOVAL, Camilo E. (2009). Re-visión de los proyectos de emancipación americanos del siglo XVIII en la zona andina del Perú y en Chile: una mirada desde la otredad del problema. Dins: *Revista de Humanidades*, 19, 65-78.

ERCILLA y Z., Alonso; Toribio M., José (Ed.). (1910). *La Araucana*. Recuperat 6/9/2014 a <http://www.cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras/13560953901028051800080>

FARON, Louis C. (1956). Araucanian Patri-Organization and the Omaha System. Dins: *American Anthropologist*, 58 (3), 435-456.

FERRANDO KEUN, Ricardo. (2012) *Y así nació la Frontera...: Conquista, Guerra, Ocupación, Pacificación 1550-1900* (2a ed.). Temuco: Universidad Católica de Temuco.

FOERSTER, R. (1998). El tratado de paz de 1793. Una aproximación a la gramática de la memoria Mapuche-Huilliche. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 2, 59-68.

FOERSTER, Rolf; Vergara, Jorge. (1996). ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?. *Revista de historia indígena* 1, 9-33.

FOERSTER, R. (2002). Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica. Dins: *Polis. Revista Latinoamericana* (2).

LEÓN, Leonardo. (1983). Expansión inca y resistencia indígena en Chile, 1470-1536. *Chungara Arica* 10, 95-115.

LÓPEZ, Joan Manuel Cabezas; López, María Dolores Cabezas. (2003). Frontera, territorio e identidad: los etnosistemas. *Nómadas: revista crítica de ciencias sociales y jurídicas* 8, 18.

MANDRINI, Raúl; ORTELLI, Sara. (2002). Los “Araucanos” en las Pampas (c. 1700-1850). Dins: Boccara, Guillaume (Ed.). *Colonización, Resistencia y Mestizaje en las Américas (siglos XVI-XX)* (237-257). Lima: IFEA/Quito: Ediciones Abya Yala.

MÉTRAUX, Alfred (1967). Le chamanisme araucan. Dins: *Religion et magies indiennes de l'Amérique du Sud* (177-235). Paris: Gallimard.

NERUDA, Pablo (2005). Canto general, XX: Se unen la tierra y el hombre. Dins: *Obras Completas I* (468-469). Barcelona: RBA.

PEREZ, Enrique. (2004). La visión “del otro” en la “Conquista” de Chile. *Simposio internacional sobre la obra de Tzvetan Todorov* (105-126). Lund: Simposios de Lund.

RATTO, S. (2001). El debate sobre la frontera a partir de Turner. La *New Western History*, los *borderlands* y el estudio de la frontera en Latinoamérica. *Boletín del Instituto de Historia Argentina y Americana Dr. Emilio Ravignani*, (24), 105-128.

RENFREW, C., & BAHN, P. G. (1991). *Archaeology: theories, methods and practice*. London: Thames and Hudson.

TODOROV, Tzvetan. (1987). *La conquista de América: el problema del otro*. Mèxic DF.: Siglo XXI.

TURNER, Frederick Jackson (1997). La importancia de la frontera en la historia estadounidense, 1893. Dins: Boorstin, Daniel J. (Ed.) *Compendio histórico de los Estados Unidos: Un recorrido por sus documentos fundamentales* (423-445). Mèxic DF.: Fondo de cultura económica.

VILLALOBOS, Sergio. (1991) Tres siglos y medio de vida fronteriza chilena. Dins: Solano, Francisco (Ed.); Bernabeu, Salvador (Ed.), *Estudios (Nuevos y Viejos) sobre la frontera* (289-359), Madrid: CSIC.

VILLALOBOS, Sergio. (1992) *La vida fronteriza en Chile*. Madrid: Mapfre.

WACHTEL, N. (1974). L'acculturation. *Faire de l'histoire*, 2, 174-201.

WEBER, David J. (2007) Bárbaros: *Los españoles y sus salvajes en la era de la ilustración* Barcelona: Crítica.

ZAVALA, José Manuel. (2003). Relaciones interétnicas e identidad indígena: el caso mapuche en el contexto colonial. Dins: *Actas del Cuarto Congreso Chileno Antropología, 19 al 23 de noviembre 2001, Campus Juan Gómez Millas de la Universidad de Chile* (I volum, 392-397). Santiago de Xile: Colegio de Antropólogos-LOM.

ZAVALA, José Manuel. (2008). *Los mapuches del siglo XVIII: Dinámicas interétnicas y estrategias de resistencia*. Santiago de Xile: Universidad Bolivariana.

ZAVALA, José Manuel; Dillehay, Tom D. (2010). El "Estado de Arauco" frente a la conquista española: estructuración sociopolítica y ritual de los araucano-mapuches en los valles nahuelbutanos durante los siglos XVI y XVII. *Chungara* 42 (2),433-450.